الدكتور عبد المجيد النجّار



أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي السوسي

المتوفى سنة 524 / 1129

حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب

الطبعة الاولى

١٤٠٣ هـ — ١٩٨٣ م

رسالة دكتوراه نالت مرتبة الشرف الأولى
من جامعة الأزهر

المهدي بن تومرت



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ



شكر وتقدير

الحمد لله أولاً وأخيراً ، والشكر له والثناء عليه بكرة وأصيلا ، على ما يسر من أسباب النهوض بهذا البحث ، وما رزق من العزم على الإقدام عليه ، والقدرة على انجازه ، والتوفيق في تخطي الصعوبات المعترضة فيه .

وبعد حمد الله أتوجه بالشكر والتقدير الى كل من مد لنا يد المعونة في القيام بهذا العمل من حين كان مشروعاً في الذهن الى أن استوى مكتملاً على هذه الصورة ، سواء بالتوجيه والارشاد ، أو بالتنبيه الى المصادر والوثائق ، أو بالتفضل بتقديم ما غفلنا عنه ولم نهتد إليه من مادة البحث ، أو بالمساعدة في الإخراج المادي لهذه الرسالة .

وأخص بالشكر والتقدير أستاذي الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة ، الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل ، وأبدى من النصح والتوجيه ما كان خير معين على الانجاز ، وأنفق من جهده ووقته شيئاً كثيراً في سبيل التنبيه الى مواطن التقصير والخطأ ، والارشاد الى تداركها وتلافيها .

كما أتوجه بالثناء أيضاً إلى مشايخ وعلماء المغرب والجزائر الذين تفضلوا بمساعدتي في الحصول على كثير من مادة هذا البحث ووثائقه ، وأخص بالذكر منهم الشيخ محمد المنونى ، والشيخ عبد الله كنون ، والدكتور عبد الهادي التازي ، والدكتور عبد السلام الهراس ، والدكتور عمار الطالبي .

وأدعو الله أخيراً أن يجزي خيراً كل من كان منه عون على اتمام هذا العمل بأي وجه من وجوه العون .

ولا حول ولا قوة الا بالله . . .



المقدّمة

ان للعلماء في الإسلام دوراً أساسياً في إصلاح ما يطرأ في المجتمع الإسلامي من انحراف عن جادة الدين ، والتصدي لمظاهر الزيغ عن الشريعة في أي ميدان طرأت فيه : سياسة واجتماعاً واقتصاداً وأخلاقاً عامة ، وليس الدور المناط بعهدتهم في ذلك من باب المندوب الذي ان شاؤ وا فعلوه فيؤ جرون ، وان شاؤ وا قعدوا عنه فلا يأثمون ، وانما هو مسؤ ولية حملوها على وجه الوجوب قدر ما يطيقون ، وهم عليها محاسبون بين يدي ربهم يوم الجزاء .

وقد صور رسول الله صلى الله عليه وسلم ثقل هذه المسؤ ولية التي يتحملها العلماء في قوله : « إنَّ العلماء ورثة الأنبياء »(1) . **فحيازه الفضل والتكرمة في هذا** الارث النبوي ، انما هو منوط بتقفّي سيرة الأنبياء في الجهاد الدائب لاحقاق الحق وازهاق الباطل ، والتأسي بهم في العمل على اشاعة العدل ومطاردة الظلم ، والجري على سننهم القويم في تحقيق الكرامة الانسانية ، رفعاً للجهل ، وتحريراً من العبودية لغير الله ، ونصرة للمستضعفين .

وانما حَمل العلماء هذه المسؤ ولية ، لأنهم بمقتضى علمهم قد عرفوا الحق وتحققوه ، وتميزت لديهم مسالكه من مسالك الباطل ، فكانوا لذلك مكلفين بتبليغ الحق ، واشاعته بين الناس ، والعمل على أن يكون صراطا لما تجري به الحياة في مختلف مجاليها ، وكان لهم بذلك أيضاً الفضل وحسن الجزاء .

وكان المسلمون الأوائل واعين جيد الوعي بهذه المسؤ ولية التي حملها العلماء ،

---

(1) أخرجه ابن ماجه في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم .

متحوطين أشد التحوط مما ورد في الاخلال بها من نذير ، متحسبين أشد التحسب لما ينجر عن اهمالها من سوء المآل ، ومن بوار في الحياة الفردية والاجتماعية .

وقد ترجم ضمير الأمة الإسلامية هذا الوعي ، وهذا التحوط والتحسب ، فيما اتفقت فيه سائر الفرق الاسلامية من وضع الاتصاف بالعلم شرطاً أساسياً فيمن يرشح اماماً للأمة ليقوم بتدبير شؤ ونها ، ويسهر على تطبيق الشرع في حياتها . فهذا الشرط انما هو تعبير عن ايمان الأمة بأن العلم هو الذي يجب أن يكون قيّماً على حياة الناس ، وأن العلماء هم الذين يجب أن يكونوا موجهين لمسالك التصرف الفردي والاجتماعي في الأمة . وانها لحكمة كبيرة تتجلى في وضع المسلمين لهذا الشرط فيمن يتولى حكم المسلمين ، لما في ذلك من ضمان لقيومية العلم على حياة الناس ، باعتبار ان الامامة الكبرى هي الموقع الذي منه يتم توجيه حياة المجتمع ، وهو الموقع الذي تتوفر فيه من وسائل التوجيه والتنفيذ والتأثير ما لا يتوفر في غيره .

وقد جرى العمل بهذا الشرط طيلة الخلافة الراشدة ، فكان الخليفة يختار على أسس من بينها أساس العلم بالدين ، وشهد المسلمون بسبب ذلك خيراً كثيراً من النصفة والعدل والأمن ، وكانت أمورهم تجري على سنن الشرع القويم ، لا تنحرف عنه في حرب أو في سلم ، في شدة أو في رخاء ، وما ذلك إلا لأنهم أوسدوا أمرهم الى علماء بالدين ، خبراء بمسالك الحق حينما تختلط السبل ، فينتهجونها ويصرفون الأمة اليها ، ويبتعدون عن مزالق الباطل التي كثيراً ما يهوي فيها غير العلماء .

الا أن الأمر أصبح على غير هذا النسق بعد الخلافة الراشدة ، حينما أصبح الحكم ملكاً يقوم على أساس الوراثة ، لا على أساس الخصال الذاتية التي على رأسها خصلة العلم ، ومن ذلك الحين حصل الفصام النكد بين الحكم والعلم ، وأبعد العلماء عن مركز الامامة الكبرى ، ولا زالوا مبعدين الى يوم الناس هذا . واذا كان هذا الإبعاد جرى في أول العهد بحسب ما تجري به الأحداث في غير تأصيل على اقتناع نظري مبدئي ، فإنه في العهود الأخيرة أصبح يجري على أصول نظرية زائفة ، اشتقت من نظرية العلمانية التي تتقوم بمبدأ الفصل بين الدين والسياسة ، وتجعل من

علماء الدين « رجال دين » ليس لهم أن يغادروا معابدهم ليقتحموا مجالات السياسة والحكم .

وإذا كان علماء الدين شاء لهم القدر أن يبعدوا عن مراكز الامامة السياسية ، فإنهم ظلوا دائماً يتبوَؤ ون مراكز الارشاد الديني والاخلاقي والثقافي في المجتمعات الاسلامية ، كما أنهم كثيراً ما كانوا يتبوَؤ ون مراكز المعارضة للسلطة السياسية ، ارشاداً الى مناهج الشرع ، ومقاومة لمظاهر الانحراف ، وقيادة لحركات الخروج والثورة .

وليست كثيرة في التاريخ الاسلامي تلك الثورات التي تزعمها علماء في الدين ، والتي انتهت الى قيام سلطة سياسية تتقوم بمنهج علمي ديني ، ويمارس فيها الحكم في مركز الامامة علماء في الدين وفق رؤ ية متأسسة على اجتهاد ديني اصلاحي ، يهدف الى اقامة ميزان الشرع في سياسة الناس وتدبير شؤ ونهم ، اصلاحاً لما كان يرى من انحراف عن هذا الميزان ، وتأسياً بما كان يجري في عهد الخلافة الراشدة[2] .

وقد كانت أرض المغرب مسرحاً لعدد من تلك الثورات الدينية السياسية التي قام بها علماء دعاة ساءهم ما رأوا من انحراف عن الدين في مسالك الحكم ، وما فشا من فساد في حياة المجتمع ، فنهضوا لتقويم ذلك الانحراف ، وتغيير هذا الفساد ، وجعلوا طلب الحكم من العناصر الأساسية في خطة الدعوة التي اضطلعوا بها ، حتى يكون لهم السلطان لانفاذ رؤ اهم الاصلاحية التي اشتقوها مما تشبعوا به من العلم الديني ، وصاغوها بصياغة الدعوة الى الله التي كانت مبدأ أمرهم ومنتهاه . ففي أرض المغرب قامت على هذا الأساس الذي ذكرنا أول دولة خارجية وهي الدولة

(2) نقصد بذلك الحركات التي انتهت الى اقامة دول على أساس دعوة علمية دينية ، والا فإن كثيراً من الحكام والسلاطين المسلمين كانوا على جانب وافر من العلم ، وساسوا رعيتهم بسياسة شرعية قويمة ، كما نقصد أيضاً ما كانت تدعيه هذه الحركات من سياسة علمية دينية ، بقطع النظر عن بطلان ذلك الادعاء ابتداء ـ كما نراه ـ مثلما هو الحال بالنسبة للدعوة العبيدية المذكورة تالياً ، وعما يطرأ من انحرافات وأخطاء في دعوات تكون في مبدأ أمرها على طريق مستقيم من العلم والدين .

الرستمية بتأسيس من الداعية الخارجي ابن رستم[3] . كما قامت أول دولة شيعية وهي الدولة الفاطمية ، بتأسيس من الداعية الشيعي عبيد الله المهدي[4] . كما قامت لأهل السنة دولتان عظيمتان : دولة المرابطين بتأسيس الداعية عبد الله بن ياسين[5] ، ودولة الموحدين بتأسيس الداعية المهدي ابن تومرت .

وانه لمن المهم أن تتجه البحوث والدراسات الى هذه الحركات العلمية الدينية السياسية ، لا في احداثها التاريخية وجانبها السياسي فحسب كما درجت عليه أغلب الدراسات فيها ، ولكن بالأخص في أصولها الفكرية العلمية التي قامت عليها ، وفي منهجها العملي الذي تحركت به لتجعل تلك الأصول حياة عملية للناس في مختلف مناحي تصرفهم ونشاطهم .

ويستمد البحث في هذه الجوانب أهميته البالغة من عظيم الفائدة التي تحصل بالتعمق في فهم ما كان يجري في التاريخ الإسلامي من جدلية مستمرة بين المثل الإسلامية التي يصنع منها الدعاة والمصلحون قوام دعواتهم الاصلاحية ، وبين ما تجري به حياة المسلمين أحياناً كثيرة من خرق لتلك المثل وانحراف عنها .

وان تلك الأهمية لتتأكد بالنظر الى واقع المسلمين اليوم ، فقد تنامى في الأمة الاسلامية منذ زمن الاقتناع بوجوب تحكيم مثل الإسلام في حياة الناس تحكيماً شاملاً ، لما ظهر من ذريع الفشل في تحكيم غيرها من السبل الشرقية والغربية ، ولكن هذا الاقتناع يلقى عند تنزيله منزلة التنفيذ ألواناً شتى من الصعوبات والعراقيل التي يحكم صنعها واقع الحياة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، بما أكسبه هذا العصر من تعقيدات وملابسات متصاعدة ، وقد تؤول هذه الصعوبات والعراقيل بذلك الاقتناع في غياب الحكمة الى النكوص على عقبيه ،

---

(3) هو عبد الرحمان بن رستم بن بهرام أحد فقهاء الاباضية خرج من القيروان لما استرجعها العباسيون من الأباضية سنة144 هـ ، واستقر بتاهرت بالجنوب الجزائري حيث أسس الدولة الرستمية سنة161 هـ وتوفي سنة171 هـ انظر : الدرجيني ـ طبقات المشايخ بالمغرب : 1 / 40

(4) عبيد الله بن محمد الحبيب بن جعفر الصادق ، ادّعى المهدية ، ونشر دعوته الشيعية بالمغرب حتى تسنى له تأسيس دولة العبيديين بالقيروان سنة297 هـ ، وتوفي سنة322 هـ . انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 117

(5) انظر ترجمته في ص 37

أو الى ضروب من الانحرافات والأخطاء قد تكون مؤدية الى البوار من حيث أريد التأدّي الى الفلاح .

ومن أهم ما يكسب الحكمة في هذا المجال المزيد من التملي في التجارب الاصلاحية السابقة ، فإنها ما هدفت الا الى ما تهدف اليه تطلعات المسلمين اليوم من تنزيل المثل الاسلامية على واقع الحياة ، وترجمة العلم بالدين الى عمل تجري به هذه الحياة ، وان في الكشف عن خطة ذلك التنزيل ، وقواعد هذه الترجمة بما فيهما من عناصر القوة وعناصر الضعف ، وما اشتملا عليه من دواعي النجاح ودواعي الفشل ، لخير منير لطريق المسلمين اليوم في توقهم الى تأسيس حياتهم على أسس من الشرع المتين .

وقد حدت بنا الأسباب المتقدمة الى أن نتوجه بالدراسة الى شخصية أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت ، ذلك الذي كان مؤسساً لحركة علمية دينية سياسية ، هي الحركة الموحدية التي أفضت الى نشوء دولة من أعظم ما عرف التاريخ الاسلامي من دول: اتساع رقعة، وجهاداً في سبيل الله ، وازدهار علم وحضارة ، ألا وهي دولة الموحدين .

ولقد شدنا الى هذا العالم الداعية ، ووطد عزمنا على أن نجعله موضوعاً لهذه الدراسة أمران مهمان :

أولهما : ما كانت تتميز به شخصيته من خصال جعلت منه رجلاً فذاً من أولئك الذين انفردوا من بين الناس ببنية ذاتية وحيدة النسج ، متميزة الأركان ، وقد عبر ابن خلدون عن بعض تلك الخصال حينما قال : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى المغرب بحراً متفجراً من العلم وشهاباً وارياً من الدين »(6) ، ونضيف الى هذا العلم المتفجر وهذا الدين الواري ، خصلة في الفكر جعلت منه ذلك الناقد ، المتحرر في النظر ، المجتهد في فهم الدين انطلاقاً من نصوصه المنزلة .

---

(6) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466

وثانيهما : ما مارسه من تجربة في التحرك بما اكتسبه ووعاه من علم ودين ، ليجعله بديلاً في واقع حياة المجتمع المغربي لما رأى من نمط منحرف عن الحق في تلك الحياة ، مؤ سساً ذلك البديل على دعائم ثلاثة متناسقة متكاملة : تصور في العقيدة يقوم على التوحيد ، ومنهج في الفكر الشرعي يقوم على التأصيل ، وحكم سياسي يقوم على العدل . وقد كانت تلك التجربة التي مارسها في تنزيل رؤ يته الاصلاحية منزلة الواقع ، تجربة من العمق والثراء بحيث يجد الدارس فيها مجالاً خصباً لاستكشاف كثير من عناصر الحكمة في فقه الدعوة والحركة والتربية ، والوقوف أيضاً على بعض الأخطاء والنقائص التي سقطت فيها تصرفات المهدي أثناء انغماره في حركة التغيير .

وقد ركّزنا الاهتمام في دراسة هذا الرجل على الجانب الفكري العلمي ، ذلك الذي كان متقوماً ببنية عقدية أصولية كانت هي الشغل الشاغل له تنظيراً وشرحاً واستدلالاً ، ليقيم على أساسها كامل خطته في الدعوة والاصلاح ، ولذلك فإننا خصصنا جوهر هذه الرسالة لتفصيل القول في آراء ابن تومرت في باب أوسط قدمنا له بباب أول في بسط حياته ، وأتبعناه بباب ثالث في بسط ما كان لتلك الآراء من أثر في المغرب .

وقد قسمنا الباب المتعلق بحياته الى أربعة فصول ، حاولنا في الأول منها ان نتبين ملامح حياته قبل رحلته الى المشرق ، محللين أوضاع البيئة المغربية في وجوهها السياسية والفكرية والثقافية بقصد ان يتضح دور هذه البيئة في تكوين شخصية ابن تومرت ، وتأثيرها فيه .

وفصلنا في الثاني رحلته الى المشرق لطلب العلم ، مبينين ما كان لتلك الرحلة من بالغ الأهمية في حياته ، فهي التي صنعت الملامح المتميزة لشخصيته ، بما أفاد فيها من علم أخذه من أشهر العلماء في ذلك العصر ، وبما حصلت له من خبرة بأحوال المجتمع الاسلامي السياسية والثقافية والاجتماعية .

وخصصنا الفصل الثالث لتفصيل القول في نشاطه الثوري لما رجع الى بلده

مصمماً على تغيير ما بالمجتمع المغربي ، وتناولنا في ذلك النشاط الجوانب السياسية والعسكرية والتربوية العلمية .

وفي الفصل الرابع عمدنا الى تحليل شخصية ابن تومرت فيما تميزت به من خصال علمية وأخلاقية وحركية ، محاولين تحري الحق في ذلك بين متلاطم من الأخبار والأقوال المغالية فيه انتصاراً له وطعناً فيه ، ثم بينا ما ترك من آثار علمية متمثلة فيما كتب من رسائل وكتب ، وما أثر عنه من خطب وأدعية وتسابيح .

وقسمنا الباب الثاني الى فصول ستة محضناها لتحليل آرائه وتصنيفها في نسق مترتب رددنا فيه الآراء المتناثرة في مختلف رسائله وخطبه ومواقفه الى بعضها بعضاً في وحدة موضوعية متكاملة .

وقد بدأنا في الفصل الأول بتحليل آرائه في المعرفة والمنهج ، مبينين ما أولاه من اهتمام بهذه القضية ، باعتبار أن جزءاً مهما من دعوته كان متجهاً الى تغيير منهجية التحصيل العلمي بالمغرب ، مما دعاه الى بسط القول في طرق العلم ، ووسائل تحصيله ، مركزاً بالأخص على طرق المعرفة العقلية ، مبيناً موقفه من القياس العقلي وأنواعه ، مثبتاً لما رآه صحيحاً منها ، وناقداً لما رآه عقيماً .

وفي الفصل الثاني ، فصلنا آراءه المتعلقة بذات الله وصفاته ، وبينا ما تعمق في بحثه والاستدلال عليه من حقيقة التوحيد بالأخص ، حيث ظهرت هناك قدرته الكلامية وتبريزه في الحجاج كما لم يظهرا في اي قضية أخرى ، تناسباً في ذلك مع ما رامه من بناء حركته الإصلاحية على أساس من التوحيد، فاستلزم ذلك منه أن يوفي هذه القضية حقها من البيان والاستدلال .

وخصصنا الفصل الثالث لبسط آرائه في النبوة والامامة ، محاولين بالأخص استجلاء ما ذهب اليه من قول بالمهدي المنتظر ، وما يلحق بذلك من قول بالعصمة وبوجوب طاعة الامام ، عامدين الى ربط هذه الآراء بالواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه طلباً لما عسى ان يكون من صلة تأثر بذلك الواقع في صوغ هذه الآراء .

وفي الفصل الرابع عرضنا آراءه في الإيمان والفعل الإنساني ، مبرزين ما كان يوليه من اهتمام بعنصر العمل في تقريره للايمان وما يتصل به ، محاولين تبين رأيه في فعل الإنسان بين ما أثبته من قدر إلهي شامل ، وبين ما أثبته للإنسان من استطاعة يترتب عليها التكليف ، كما يترتب عليها الثواب والعقاب .

وخصصنا الفصل الخامس لتفصيل آرائه الأصولية ، تلك التي نظمها حول محور أساسي واحد ، هو تأصيل الأحكام على أدلتها من النصوص ، صائغاً كل الآراء المتعلقة به بحيث تخدم هذا المحور وتؤكده ، سالكاً في ذلك مسلكاً مبتكراً في عرض الآراء الأصولية من حيث ترتيبها ومن حيث محتواها في أحيان كثيرة . وقد قدمنا لهذه الآراء بشرح منزع التأصيل عند المهدي ، ومكانته من دعوته عموماً ، ثم بسطنا قوله في حقيقة الأصل وأحكامه ، مبرزين ما ذهب اليه من نفي أصلية الظن ، وابطال القياس ، ثم بينا رأيه في العلاقة بين الأصل والفرع ، ثم ختمنا بما قاله في الأسس التي ينبني عليها وجوب الأصل .

وأنهينا هذا الباب بفصل للتعقيب على هذه الآراء ، عمدنا فيه الى النظر بشمول الى آراء المهدي بقصد أن نتبين الخصائص العامة لهذه الآراء ، ومهدنا لذلك ببيان العوامل المؤثرة في آراء ابن تومرت حتى صاغها على النحو الذي صاغها عليه ، ثم أظهرنا ما تتصف به هذه الآراء من صبغة عملية اقتضتها الطبيعة الحركية لنشاطه ، وسقنا عدة مظاهر لذلك ، ثم أوضحنا الصفة الانتقائية لهذه الآراء مبينين أنها لا تنتمي لمذهب موحد من المذاهب الكلامية ، ولكنها استفادت من مختلف المذاهب ، وترتبت كلها في نسق صنعته شخصية المهدي وحريته الفكرية ، وختمنا هذا الفصل بملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة ومنهجه فيها ، وبينا في ذلك ما كان عليه من سداد وحكمة ، وما وقع فيه أحياناً من خطأ .

وقد حاولنا في عرض هذه الآراء أن نسلك منهجاً تركيبياً تحليلياً مقارناً ، يعمد أولاً الى رسم صورة للفكرة بجمع أطرافها من متناثر أقوال المهدي ومواقفه ، ثم التعمق في فهم تلك الصورة بتحليل عناصرها ، وتبين حقيقة بنيتها ، ثم مقارنتها بأضرابها عند السابقين للمهدي ممن يظن أنه وقف على آرائهم واستفاد منها ،

مركزين على آراء الأشاعرة وبالأخص الغزالي منهم ، ثم على آراء ابن حزم الظاهري ، وآراء المعتزلة .

أما الباب الثالث فقد بحثنا فيه الأثر الذي كان لابن تومرت وآرائه بالمغرب ، مقسمين القول فيه الى ثلاثة محاور استقل كل محور منها بفصل ، وهي : الأثر السياسي والاجتماعي ، والأثر العقدي ، والأثر الأصولي الفقهي .

وفي الفصل الأول ركزنا على قيام الدولة الموحدية باعتبارها ثمرة لدعوة المهدي ، وأبرزنا الصفات التي تتصف بها هذه الدولة مما هو راجع الى تأثير من آراء ابن تومرت ، فبينا ما كان يتصف به الموحدون من حب للعلم وسعي في طلبه ، وما كان لهم من سعي في نشره ، كما بينا الصبغة الدينية التي كانت عليها السياسة الموحدية ، وختمنا الفصل بذكر بعض الآثار السلبية التي تجلت في الحكم الموحدي راجعة الى بعض آراء المهدي وصفاته ومواقفه مثل القسوة والاستبداد بالرأي .

وفي الفصل الثاني بسطنا القول في الأثر العقدي فبينا ما كان من أثر لآراء المهدي فيما يتعلق بالمهدية ، وذكرنا ما كان لهذه العقيدة بعد المهدي من قبول ، وما نشأ ازاءها من معارضة ورفض ، سواء في أوساط الحكام والعلماء والعامة ، وختمنا بما انتهت اليه هذه العقيدة من زوال بالمغرب . ثم بحثنا في الأثر الأشعري للمهدي ، مبينين ما كان له من دور أساسي في ادخال الفكر الأشعري الى المغرب وتركيزه به ، موضحين ذلك بالأخص بما كان لرسالته « المرشدة » من رواج بين أهل المغرب ، وأثر في تكييف تصورهم العقدي . وختمنا هذا الفصل بما كان لمنهجية المهدي العقلية من دور في نماء العلوم العقلية بالمغرب .

وفي الفصل الثالث بينا ما كان للمنهج الأصولي الذي دعا اليه ابن تومرت من أثر في الفكر الشرعي بالمغرب ، مظهرين أولاً ما نشأ من اعتناء بالأصول قرآناً وحديثاً ، حفظاً ودراسة ، ثم مبرزين لخصائص الحركة الفقهية التي نشطت في العهد الموحدي ، واشتملت على محاولات جادة للتأصيل الفقهي بديلاً للمنهج الفروعي الذي كان سائداً في عهد المرابطين ، كما اشتملت على حوار نشيط مثمر بين

المنتصرين للمنهج الفروعي من المالكية ، وبين الداعين للمنهج التأصيلي من المتأثرين بالدعوة الموحدية وأتباع الظاهرية . وقد بينا كيف أن المنهج الأصولي الذي دعا اليه المهدي لم يكن له التأثير العميق في أهل المغرب ، وحاولنا استجلاء الأسباب في ذلك .

وقد حاولنا في انجاز هذا البحث أن نلتزم المنهج النقدي المقارن ، فعمدنا قدر الطاقة الى جمع الوجوه المختلفة عند دراسة الحادثة أو الفكرة ، والمقارنة بينها لاستجلاء ما يرجح انه الحق فيها ، باحثين عن الأسباب ما أمكن ، راجعين بالأثر الى مؤثره ، جاهدين في بحث شخصية ابن تومرت وآرائه وتأثيراته أن يكون بحثاً متكاملاً ، مرتبطة أجزاؤه ببعضها ارتباطاً يبين عن حقيقة ما كان من التفاعل بين هذه الشخصية وهذه الآراء ، وبين الواقع المغربي الذي عاش فيه ، واجتهد في تغييره .

وقد اعترضنا في القيام بهذا البحث جملة من الصعوبات يرجع بعضها الى المصادر والمراجع ، ويرجع بعضها الآخر الى نفس المادة موضوع البحث .

أما ما يرجع الى المصادر والمراجع فيتمثل أولاً في قلة ما كتب عن آراء المهدي رغم كثرة ما كتب عنه في الجانب السياسي التاريخي ، فأعوزتنا بذلك المصادر التي يمكن أن تساعد على استجلاء هذه الآراء ، وتعين على ابرازها في صورتها الصحيحة ، وتتمثل ثانياً في تفرق المصادر المتضمنة لآراء المهدي ، وندرة بعضها ، وفقدان البعض الآخر منها ، ذلك لأنه وان كان مجموع « أعز ما يطلب » للمهدي المتضمن لمعظم هذه الآراء متداولاً سهل المنال ، فإن الكثير منها تضمنته خطبه ومواعظه المتفرقة في بطون الكتب ، والمدونة أحياناً باللغة البربرية . كما أن الشروح الموضوعة على مؤلفات المهدي كلها مخطوطة متفرقة في مكتبات العالم .

وقد تطلب منا ذلك أن نجتهد في جمع هذه المصادر من مظانها ، أرتياداً لبعض المكتبات بتونس والقاهرة والرباط ومراكش وفاس ومكناس وتطوان ، ومراسلة لأخرى بباريس وبرلين ، واتصالاً ببعض العلماء المختصين في هذا المجال من أهل المغرب خاصة مثل الشيخ عبد الله كنون ، والشيخ محمد المنوني ، والشيخ محمد

التطواني ، والدكتور عبد الهادي التازي ، والمؤ رخ عبد الوهاب بن منصور ، والدكتور عبد السلام الهراس ، والشيخ ابراهيم الكتاني ، الذين تفضلوا مشكورين بمد يد العون لنا ، وافادتنا بوثائق مهمة مخطوطة ومطبوعة .

وأما ما يرجع من الصعوبات الى مادة البحث ذاتها ، فتتمثل أولاً فيما ورد في شخصية ابن تومرت وسيرته من تضارب فاحش عند المتقدمين والمتأخرين بين مغالاة في الرفع من مقامه ، وبين مغالاة في الحط منه ، مما جعل حقيقة أمره تضيع في كثير من الأحيان بين هذه وتلك . وقد حاولنا قدر الطاقة ان نتلمس الحقيقة ونسلك العدل في خضم هذا التضارب .

وتتمثل ثانياً في طبيعة العرض الذي عرض به المهدي آراءه ، فإنه في كثير من كتبه ورسائله لم يكن المؤ لف الذي يبسط آراءه في ترتيب واستيفاء ، ولكنه كان الداعية الذي يلقى بآرائه في غير ترتيب ولا تحقيق مما استلزم منا أن نجمع من مصادر متباعدة ومختلفة أجزاء الفكرة الواحدة محاولين تركيب صورة حقيقية لها ، وكثيراً ما يواجهنا في ذلك نقص في عناصر الفكرة فنلجأ الى التقدير ، وتضارب بين أجزائها فنلجأ الى التوفيق .

هذا وان ما بذلناه من جهد في هذا البحث في سبيل تبين شخصية المهدي وآرائه وأثره بالمغرب أوصلنا الى نتائج نحسبها مفيدة في اطار البحث العلمي للفكر العقدي والأصولي بالمغرب ، وفي اطار الكشف عن حقيقة التكامل بين العلم الديني عقيدة وشريعة ، وبين الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الاسلامي ، ولكنها نتائج تظل في حاجة الى المراجعة والتطوير والتكميل على ضوء ما يجد من معطيات ووثائق ، وما يكتشف فيها من تقصير وأخطاء نهيب بكل من يقف عليها أن يرشدنا إلى الصواب فيها ، خدمة للعلم ، وخضوعاً لأمر الله في التواصي بالحق .

وندعو الله أن يعد عملنا هذا من صالح العمل ، وأن يجزينا به خير الجزاء ، انه سميع مجيب الدعاء .

د. عبد المجيد النجار

القاهرة : 20/7/ 1981



الباب الأول

حيـــاة ابن تومرت



الفصل الأول

حياة ابن تومرت قبل رحلته إلى المشرق

I ـ الاسم والنسب :

1 ـ الاسم :

لم يكن اسم « محمد » الذي ينسب الى ابن تومرت محل اختلاف بين المؤرخين الذين ترجموا له ، وزيادة على تسميته بهذا الاسم في معرض ذكره ، فإن بعضهم مثل ابن أبي دينار قد أورد الأمر في صيغة التأكيد بأن ذلك هو اسمه الذي اتفق عليه المؤرخون حيث يقول : « ذكر المؤرخون أن المهدي اسمه محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان . . . »(1) .

وقد ذهب برفنسال من بين الباحثين المحدثين الى أن ابن تومرت « كان يتسمى باسم بربري بحت لم يستبدل به اسم محمد الا في وقت متأخر تيمنا باسم الرسولﷺ وقد أراد أن يتأسى به في كل أعماله »(2) ، غير أن هذا القول يقوم على تخمين ليس له سند من الوثائق ، وما جاء فيه من اشارة الى التيمن باسم الرسولﷺ يشكل نقضاً له ، حيث جرت عادة المسلمين عربهم وعجمهم على أن يكثروا تيمنا من اطلاق اسم محمد على مواليدهم منذ الولادة لا عند الشباب والكهولة .

ورغم أن المهدي لم يتزوج ولم ينجب أولاداً ، فإن بعض المصادر تذكر أنه كانت له كنية هي « أبو عبد الله »(3) ، وهو أمر يمكن تفسيره بعادة عربية في تكنية

---

(1) ابن أبي دينار ـ المؤنس : 100

(2) برفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(3) ابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 75

من لا أبناء له بأبي عبد الله تفاؤلاً أو تعظيماً .

وذكر ابن القطان أنه كان يلقب في صغره حينما كان يقرأ في المكتب « بأسفو » ، « ومعنى أسفو بالبربرية الضياء لملازمة ايقاد القنديل في المسجد للقراءة والصلاة »[4] . أما ما اشتهر به من لقب المهدي فإنه لم يطلق عليه الا حينما أظهر المهدية وبايعه بها الناس[5] ، وأطلق عليه حينئذ لقب الامام أيضاً ، واستعمل أتباعه ومناصروه من بعده في تآليفهم ورسائلهم ومخاطباتهم صيغة « الامام المعصوم المهدي المعلوم »[6] .

2 ـ النسب :

يتفق المؤرخون الذين ترجموا لابن تومرت على أنه ينتسب الى قبيلة « هرغة » ، وهي بطن من بطون القبيلة البربرية الكبرى « مصمودة »[7] ، ولكن لجاجة كبيرة حدثت حول نسبه ، فيما اذا كان هذا النسب بربرياً خالصاً أو منتهياً الى الرسول ﷺ .

فلقد أسند اليه نسب نبوي تناقلته بعض كتب التاريخ في مسالك متعددة ، وطرق مختلفة ، يمكن بعد المقارنة بينها والتغاضي عن الاختلافات الجزئية اليسيرة أن نحصرها في أربعة طرق هي التالية :

الأول : محمد بن عبد الله بن عبد الرحمان بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان ابن سفيان بن صفوان بن جابر بن عطاء بن رباح بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن القطان[8] .

الثاني : يتفق مع الأول الى عدنان ، ثم يؤول الى صفوان بن جابر بن يحيى

---

(4) ابن القطان ـ نظم الجمان : 37 ، وذكره أيضاً ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

(5) انظر : ص 113 من هذا البحث .

(6) انظر : مثلاً : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 4 ، رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 170

(7) عن قبيلة مصمودة وهرغة ، انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 461 وما بعدها .

(8) ابن القطان ـ نظم الجمان : 34

ابن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده أيضاً ابن القطان[9] ، وتابعه فيه جل المؤرخين الذين ذكروا نسب ابن تومرت ، مع اضافة سفيان الذي أهمله ابن القطان في هذه الرواية بعد عدنان[10] .

الثالث : يتفق مع الأول الى رباح ، ثم ينتهي الى محمد بن سليمان بن عبد الله ابن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وقد أورده ابن خلدون ، وتابعه فيه الزركشي ناقلاً عن ابن نخيل[11] ، ويبدو أن المراكشي اعتمد هذا الطريق حيث يقول : « ولمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب »[12] ، وليس من بين الطرق ما ينتهي الى الحسن بن الحسن غير هذا الطريق.

الرابع : محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصل بن حمزة بن عيسى بن ادريس ابن ادريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وقد أورده ابن القطان[13] ، وأبو القاسم المؤمن المصري الذي يذكر ان هذا الطريق منقول عمن يوثق بنقله من قرابته وغيرهم ، في حين أن الطريق الأول لا يعرفه قرابته وأهل العناية بهذا الشأن[14] ، وذكر ابن خلدون جزءاً من هذا الطريق نقلاً عن ابن رشيق[15] .

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف في طرق النسب النبوي لابن تومرت ، الى أصل هذا النسب ذاته ، فإننا نجد المؤرخين ينقسمون ازاءه بين ناف له وبين مثبت اما بالتصريح أو بالتلميح .

---

(9) ابن القطان ـ نظم الجمان : 34

(10) انظر : أبو القاسم المصري ـ المقتبس من الانساب في معرفة الاصحاب : 21 (مع اضافة يحيى بعد جابر) ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 46 ، وابن خلدون العبر ـ 6 / 465 ، (مع اسقاط سفيان) ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 56 ، والحلل الموشية : 75 ومفاخر البربر لمؤلف مجهول ـ 117 وابن أبي دينار ـ المؤنس : 100

(11) الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 3

(12) المراكشي ـ المعجب : 245

(13) ابن القطان ـ نظم الجمان : 34

(14) أبو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب في معرفة الأصحاب : 21 (مع اضافة عبيد الله بعد عيسى) .

(15) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 464 ، وقد أورد طريقاً آخر مبتوراً يشتمل على أسماء بربرية .

وأغلب المؤ رخين القدامى عرضوا هذا النسب في صيغة القبول ، في تراوح بين التأكيد الجازم في قطعية وحماس كما هو موقف المنتصرين للموحدين مثل ابن القطان ، وبين مجرد التجويز الذي يفهم من عدم الاعتراض بالطعن ، كما هو موقف المعتدلين مثل المراكشي وابن خلدون .

فالمراكشي يقول : ان « لمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب وجدت بخطه »[16] ، وابن خلكان يقول : « وجدت على ظهر كتاب النسب للشريف العابد بخط بعض أهل الأدب من عصرنا نسب ابن تومرت المذكور فنقلته كما وجدته »[17] ، وابن خلدون يعقب عند ذكر سليمان في سلسلة النسب بقوله : « الواقع نسب الكثير من بنيه في المصامدة وأهل السوس . . . »[18] ، وهو ما يفهم منه تبرير لصحة النسب النبوية المسند لابن تومرت ، كما أنه عقب في المقدمة بعد حديثه عن دعاة النسب النبوي بالمغرب بقوله : « ولا تجعل من هذا الباب الحاق مهدي الموحدين بنسب العلوية ، فإن المهدي لم يكن من منبت الرياسة في هرثمة قومه ، وانما رأس عليهم بعد اشتهاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته ، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم »[19] ، وهذا يدل على اقتناعه بهذا النسب .

الا أن بعض المؤ رخين من متأخري القدامى خاصة ، عرضوا هذا النسب العلوي لابن تومرت بما يسفر عن شكهم فيه ، بل عبر بعضهم عن جحوده ونكرانه ، فالذهبي يقول : « كان يدعى أنه حسني علوي »[20] ، وابن أبي زرع يمهد لذكر سلسلة النسب بقوله : « هو على ما ذكره المؤ رخون لدولتهم محمد بن عبد الله . . . . »[21] ، ثم يعقب عليها بقوله : « وقيل هو دعي في ذلك النسب الشريف

---

(16) المراكشي ـ المعجب : 245

(17) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 5 / 45-46

(18) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

(19) ابن خلدون ـ المقدمة : 121

(20) الذهبي ـ تاريخ الاسلام الكبير : 105 ظ .

(21) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 119-120

ذكره ابن مطروح القيسي ، وقال هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت الهرغي »[21] ، ويبدي ابن الخطيب شكه في هذا النسب في قوله : « وكان هذا الرجل ينتمي الى أهل البيت . . . قال ابن مطروح وغيره هو رجل من هرغة من قبائل المصامدة يعرف بمحمد بن تومرت والله أعلم »[22] ، وقد سلك نفس هذا المسلك ابن أبي دينار وابن العماد[23] .

وقد اختلف الباحثون المحدثون في هذا النسب أيضاً ، فجوز بعضهم وقوعه[24] ، فيما ذهب آخرون الى الشك أو القطع بانتحاله وبطلانه[25] ، وإذا كان المتشككون من القدامى لم يقدموا تفسيرات لشكهم ، واكتفوا بابدائه تلميحاً في الغالب ، فإن المحدثين منهم حاولوا الادلاء ببعض الأسباب التي أدت الى انتحاله ، وهي أسباب ترجع في مجملها الى أن المهدي « اختلق لنفسه نسباً عربياً ينتهي الى علي ابن أبي طالب أو الى الرسول نفسه ، كي يعتمد عليه شأن غيره من المهديين في ادعائه المهدية ، ولكي تؤيده مجموعة الأحاديث المفتعلة التي لا تنصر مهدياً من غير آل البيت »[26] ، فهؤلاء يرون أن قضية المهدية هي التي أدت الى انتحال هذا النسب اثباتاً لها ، وجلباً للاقتناع بها ، حيث لا تكون الا قرينة لنسب نبوي ، ويرجعون سبب اشتهاره وانتشاره الى أن المؤرخين من أولياء الموحدين وكتاب دولتهم بذلوا الجهد في تأييده ونشره والترويج له .

ومن البين أن هذا النقد الموجه الى نسب المهدي لم يسلك الطريق الموضوعي ، لعدوله عن بيان فساد النسب في ذاته الى بيان سبب انتحاله أولاً ،

---

(22) ابن الخطيب ـ أعمال الأعلام : 266

(23) انظر : ابن أبي دينار ـ المؤنس : 100 وابن العماد : الشذرات : 4 / 70 .

(24) انظر : عبد الله علام : الدعوة الموحدية بالمغرب : 56 وعبد الحميد العبادي ـ المجمل في تاريخ الأندلس : 166

(25) انظر : محمد العنابي ـ محمد بن تومرت : 126 وبروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 265 ، وسعد محمد حسن ـ المهدية في الاسلام : 187 ، ومحمد عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين ـ 1 / 159-160 ، وهويسي ميراندا ـ تاريخ الموحدين 5-6 .

(26) سعد محمد حسن ـ المهدية في الاسلام : 187 ، وانظر : محمد عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 1 / 159 ومحمد العنابي : محمد بن تومرت : 126 وهويسي ميرندا ـ تاريخ الموحدين : 5-6

ولاقتصاره في ذكر المؤ رخين المؤ يدين له على المتشيعين للموحدين منهم ، وعدوله عن ذكر آخرين من المعتدلين الذين أوردوه مورد القبول ثانياً .

ويبدو أن طرح القضية بشكل يراد منه تأكيد وقوع هذا النسب أو عدم وقوعه طرح لا طائل من ورائه ، ذلك لأنه لا يوجد الى حد الآن من الوثائق القطعية ما يثبت الوقوع أو عدم الوقوع ، ولـذلك فإنـه من الأجـدى أن تطـرح القضية على مستوى الامكان لا على مستوى الوقوع ، فهل هذا النسب النبوي لابن تومرت كما أورده المؤ رخون بالطرق الآنفة الذكر أمر يتصف بالامكان ، أو أنه يحمل في ذاته بذور بطلانه ؟ .

لكي يقع اثبات هذا الامكان أو دفعه لا بد من الاستناد الى مقياسين يرجع أحدهما الى المجال الجغرافي البشري ، ويرجع الآخر الى المجال الزمني التاريخي .

فمن الناحية الجغرافية البشرية ، نعثر على شهادات تاريخية تثبت أن كلا من سليمان الوارد في الطريق الثالث من طرق النسـب المتقدمـة ، وادريس الـوارد في الطريق الرابع ، قد انتقل الى المغرب وانتشر أبناؤ ه هناك انتشاراً واسعاً ، فقد ذكر ابن حزم بصدد حديثه عن سليمان أن أحفـاده بالمغـرب كثـير جداً(27) ، وقـال فيه صاحب مفاخر البربر : « أقام سليمان بتلمسان فكان له ولد اسمه محمـد ، وولـد لمحمد بنون كثيرة ، فكل قريش هناك من ولد سليمان ، وتوغل بعض بنيه بسوس الأقصى . . . . فكل قريش هناك منهم »(28) ، وقد أشار الى ذلك ابن خلدون حينما قال معرفاً بسليمان : « الواقع نسب الكثير من أبنائه في المصامدة وأهل السوس كما نقل ابن نخيل في سليمان هذا ، وأنه لحق بالمغرب اثر أخيه ادريس ونزل تلمسان وافترق ولده في المغرب ، قال فمن ولده كل طالبي بالسوس »(29) ، أما ادريس فقد كان نسله شائعاً بالمغرب ، وقد ذكر صاحب مفاخر البربر أنه كان له اثنا عشر ولداً ،

---

(27) ابن حزم ـ الجمهرة : 43

(28) مجهول ـ مفاخر البربر : 113 ، وانظر الاستبصار لمؤ لف مجهول : 196 ، 213

(29) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

وقد فرقهم بعده ابنه محمد على كافة البلاد واستقر بعضهم بمنطقة السوس الأقصى[30] .

أما الطريق الأول والثاني ، فإننا لم نعثر على ما يفيد أن بعضاً من الأفراد الوارد ذكرهم فيهما من ذرية علي بن أبي طالب قد انتقل الى المغرب أو انتشرت سلالته به ، بل ان بعض كتب التراجم تشير الى أن محمد ابن الحسن بن علي بن أبي طالب الوارد فيهما قد توفي دون أن يعقب أولاداً[31] .

ومن الناحية الزمنية يتبين لنا بعد الفحص أن ما بين وفاة الحسن بن علي سنة 50 هـ ، ووفاة ابن تومرت سنة 524 هـ مدة تساوي 474 سنة ، وهي مدة تسمح بوجود ما بين 12 و16 من الأجيال اذا اعتبرنا متوسط العمر يتراوح بين 60 و70 سنة ، فيكون كل جيل يستغرق ما بين 30 و35 سنة .

وإذا عرضنا نسب ابن تومرت بطرقه الأربعة على هذين المقياسين ، تبين لنا أن الطريقين الأول والثاني يعتريهما ضعف شديد ، وذلك لأن محمد ابن الحسن يشير بعض مترجميه كما مر ذكره الى أنه لم يعقب ، كما ان كتب التاريخ لا تذكر نسلاً متفشياً بالمغرب لأي طالبي وارد فيهما ؛ ويمكن أيضاً اعتبار الطريق الرابع ساقطاً ، وذلك لأنه لم يشتمل الا على تسعة أجيال ، وأقل قدر من الأجيال ممكن من الناحية الزمنية هو اثنا عشر جيلاً كما مر بيانه .

أما الطريق الثالث فإنه يحظى بتزكية المقياسين معاً ، فمن الناحية الزمنية يشتمل هذا الطريق على ستة عشر جيلاً بعد الحسن بن علي ، وهو أمر ممكن كما مر بيانه ، ومن الناحية الجغرافية البشرية توفرت الشهادات على تكاثر نسل سليمان بالمغرب عموماً وبأرض السوس خصوصاً ، وبذلك يصبح هذا النسب النبوي الذي أسند الى ابن تومرت أمراً ممكناً من الناحية النظرية ، ولا ينقض هذا الا مكان انتماؤه الى مصمودة البربرية الذي أكسبه خصالاً بربرية أصيلة ، فقد يكون هذا النسل

---

(30) مجهول ـ مفاخر البربر : 113

(31) الذهبي ـ سير أعلام النبلاء : 3 / 187

الذي خلفه سليمان اندمج في البربر واكتسب عصبيتهم ومنعتهم ، وصار في عدادهم ، فكانت أعقابه مصمودية القبيلة قرشية النسب[32] .

اذا ما أضفنا الى هذا الامكان النظري ان المؤرخين الخبيرين بشؤون المغرب ، والمتحررين من أي تأثير موحدي وهما المراكشي وابن خلدون قد ساقا هذا النسب مساق التسليم به والتأييد له ، واذا ما أضفنا اليه أيضاً ما ورد في بعض المصادر من أن عائلة ابن تومرت كانت تلقب بالأشراف[33] مما يوحي بانحدارها من أصل نبوي حسبما هو متعارف عليه بأصقاع المغرب ، يصبح هذا النسب النبوي أمراً له من المبررات والمؤيدات أكثر مما عليه من النواقض . ويبقى الاعتراض عليه محتاجاً الى المؤيدات المقنعة ، وهو ما عناه ابن خلدون بقوله : « وأما انكارهم نسبه في أهل البيت ، فلا تعضده حجة لهم ، مع أنه ان ثبت أنه ادعاه وانتسب اليه ، فلا دليل يقوم على بطلانه ، لأن الناس مصدقون في أنسابهم[34] .

II ـ مولده :

1 ـ المكان :

يتفق المؤرخون على أن ابن تومرت ولد بمنطقة السوس جنوب المغرب ، ولكنه ورد اختلاف في القرية التي ولد بها ، فبينما يذكر المراكشي أنه ولد « بضيعة تعرف بايجلي أن وارغن »[35] ، يذكر ابن القطان أنه ولد « بموضع يسمى « نومكران » ، وهو موضع لا ماء فيه وانما يشرب أهله ماء المطر وهناك داره »[36] ولعل قرية ايجلي التي ذكرها المراكشي هي التي سماها الزركشي « ايكلين »[37] ،

---

(32) انظر : عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 56 والعبادي ـ المجمل في تاريخ الأندلس : 166

(33) قال المراكشي : « وهو من قبيلة تسمى « هرغة » من قوم يعرفون « بإيسرغينن » وهم الشرفاء بلسان المصامدة » ـ المعجب : 245

(34) ابن خلدون ـ المقدمة : 26-27 .

(35) المراكشي ـ المعجب : 245

(36) ابن القطان ـ نظم الجمان : 37

(37) الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 3

وذكرها باسي وتيراس باسم « ايجليز هرغه »[38] ، وحينئذ تصبح هذه الـرواية هي الأرجح .

2 ـ الزمــان :

لقد كان تاريخ ميلاد ابن تومرت محل اختلاف كبير بين المؤ رخين ، وتستلزم محاولة تحديده المقارنة بين روايات مختلفة وآراء متضاربـة والتحقيق فيهـا . ولـكي يكون ذلك التحديد أقرب ما يمكن الى الحقيقة ، لا بد أن يكون آخذاً بالاعتبار ثلاثة عناصر أساسية تقدمها لنا الوثائق التي بين أيدينا .

العنصر الأول : ما ذكره بعض المؤ رخين من تحديد لعمر المهدي عند وفاته ، فقد ذكر ابن القطان أن « عمره رضي الله عنه كان نحواً من خمسين سنة »[39] ، وتابعه في ذلك ابن عذاري[40] ، وجاء في مفاخر البربر « وتوفي المهدي وهو ابن وخمسين (كذا) سنة »[41] ، وقال ابن الأثير : « ثم مات المهدي وكان عمره احدى وخمسين سنة وقيل خمساً وخمسين سنة »[42] ، وتابعه في ذلك النويري[43] .

العنصر الثانـي : ما ذكره بعض المؤ رخـين من تواريخ تحـدد زمـن مولـد المهدي ، فقد ذكر ابن خلكان أنه « كانت ولادته يوم عاشوراء سنة خمس وثمانـين وأربعمائـة »[44] ، وأورد الـزركشي « أن الامـام ولـد سنـة احـدى وتسعـين وأربعمائة »[45] ، وقال ابن الخطيب : ان « مولده سنة ست وثمانين وأربعمائة »[46] وأثبت ابن القنفذ أنه « ولد بهرغة سنة احدى وسبعين وأربعمائة »[47] ، وتابعـه في

(38) باسي وتيراس ـ مساجد وقلاع موحدية : 13
(39) ابن القطان ـ نظم الجمان : 74
(40) ابن عذارى ـ البيان المغرب (نص منشور بمجلة « هسبريس » : 94)
(41) مجهول ـ مفاخر البربر : 112
(42) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 298
(43) النويري ـ نهاية الارب : 22 / 195
(44) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 5 / 53
(45) الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4
(46) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 57
(47) ابن القنفذ ـ الفارسية : 99

ذلك الغرناطي كما رواه عنه الزركشي[48] .

العنصر الثالث : ما ذكره بعض المؤ رخين من تحديد لعمره عند رحلته الى المشرق مقارناً بتاريخ البدء في تلك الرحلة ، فقد روى ابن خلكان أنه « رحل الى المشرق في شبيبته طالباً للعلم »[49] ، وتابعه في ذلك ابن الأثير[50] ، وحدد الزركشي عمره حينما كان في الاسكندرية بثماني عشرة سنة[51] ، ومن المعلوم أن تاريخ ارتحاله الى المشرق كان حوالى سنة500 هـ[52] .

ان هذه العناصر مجتمعة بما تحمل من التضارب بين أجزائها ، تسفر على أن الفترة المحتملة لمولد المهدي هي الفترة الممتدة من سنة469 هـ الى491 هـ، وهو أمر يدعو الى مزيد من الموازنة والترجيح للوصول الى تاريخ أكثر ضبطاً ودقة .

اذا ما تفحصنا العناصر الآنفة الذكر ، وقارنا بينها ، تبين لنا أن العنصر الأول هو الجدير بأن يعتبر أولاً في تحديد تاريخ الميلاد ، وذلك لأنه يتعلق بتاريخ الوفاة ومقدار العمر عندها ، وهما الأمران اللذان يكونان أكثر ضبطاً من قبل المؤ رخين ، حيث ان الشخص اذا كانت مكانته مرموقة ، اشتهرت بين الناس سنة وفاته ، كما اشتهر مقدار عمره . اما العنصر الثاني فهو أقل أهمية ، وذلك باعتبار التباعد الصارخ بين التواريخ الواردة فيه. وكذلك العنصر الثالث فهو قليل الغنى أيضاً ، وذلك لأن عبارة « في شبيبته » التي أوردها ابن خلكان وابن الأثير عبارة غير منضبطة ، فالشبيبة تمتد سنوات طويلة من حين البلوغ الى ما بعد الثلاثين من العمر ، كما ان تحديد عمر ابن تومرت لما كان بالاسكندرية كما ذكره الزركشي ينقصه تحديد تاريخ مروره بها لكي يتسنى معرفة سنة ميلاده ، وقد اعتمد بعض الباحثين

---

(48) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4
(49) ابن خلكان - وفيات الأعيان : 5 / 46
(50) ابن الأثير - الكامل : 8 / 294 .
(51) الزركشي - تاريخ الدولتين : 4
(52) انظر ما سيأتي : ص66 .

على هذا العنصر فوصلوا الى نتائج تبدو لنا غير موفقة كما سنبين ذلك بعد حين[53] .

فإذا ما عدنا الى العنصر الأول لنعتمد عليه أساساً ، فإننا نجد تاريخ وفاة المهدي محدداً بسنة 524 هـ بما لا يدع مجالاً للشك[54] كما نجد عمره حين الوفاة متراوحاً حسب اختلاف الروايات بين 50 سنة و55 سنة ، فيكون إذاً تاريخ ميلاده متراوحاً بين سنة 469 هـ و474 هـ .

ويمكن ان نزيد خطوة في الضبط فنرجح أن يكون عمر ابن تومرت عند وفاته 51 سنة ، فقد جعله ابن الأثير والنويري أولاً في روايتهما مما يوحي بتفضيله ، كما أن عبارة ابن القطان « . . . نحواً من خمسين سنة » تحتمله وتتسع له ، ويمكن أن تكون الكلمة الساقطة من رواية مفاخر البربر « واحد » فتصبح عبارته « . . . وهو ابن واحد وخمسين سنة » ، وحينما نعتمد هذا الترجيح تصبح السنة الأكثر احتمالاً لميلاد ابن تومرت هي سنة 473 هـ ، وهو ما يبدو لنا أقرب الى الحقيقة . ولا يقدح في هذا الاختيار ما يقتضيه من أن يكون عمره عند رحلته الى المشرق لطلب العلم قد تجاوز 27 سنة ـ حيث كان تاريخ الارتحال سنة 500 هـ ـ وتلك سن متأخرة جداً في عادة المرتحلين لطلب العلم ؛ وذلك لأنه يبدو أن المغاربة يرتحلون الى المشرق لطلب العلم في سن متأخرة نظراً لبعد الشقة ومشقة السفر ، أما أولئك الذين يرتحلون مبكراً فهم غالباً ما يكونون مصحوبين بآبائهم أو بعض من ذويهم ، كما هو الحال بالنسبة لعبد المؤمن بن علي الذي كان ينتوي الرحلة الى المشرق في سن الثامنة عشرة برفقة عمه[55] ، وبالنسبة لأبي بكر بن العربي الذي ارتحل في سن السادسة عشرة برفقة أبيه[56] .

---

(53) من ذلك ما ذهب اليه فولدزيهر ، حيث اعتبر عبارة « شبيبته » تدل على سن العشرين وما يقاربها اعتماداً على فهم خاطىء لقول الغزالي « في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين » ولا يحتمل هذا القول الا تحديد نقطة زمنية من الشباب الذي يمتد الى ما بعد الثلاثين ، (أنظر : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت . . . . . : 5) . ومن ذلك أيضاً ما ذهب اليه بورويبه من ترجيح سنة 485 سنة لميلاد ابن تومرت (انظر كتابه ـ محمد بن تومرت : 11 وما بعدها ، ومقال « تاريخ ميلاد ابن تومرت » : 19 وما بعدها) .

(54) انظر ص 128 من هذا البحث .

(55) انظر : البيذق ـ أخبار المهدي : 38

(56) ولد ابن العربي سنة 468 وارتحل سنة 485 . انظر : عمار طالبي ـ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 25 وما بعدها .

III ـ البيئة التي نشأ فيها :

إن التفاعل بين الانسان وبين بيئته تفاعل حيوي عميق ، وجدلية التأثر والتأثير بينهما عنصر أصيل في الحياة ، ولذلك فإن دراسة البيئة التي شهدت نشأة ابن تومرت ومستقبل أعماله تضحي أمراً أساسياً في فهم شخصيته وأفكاره وحركته . ويمكن أن نتدرج في التعرف على هذه البيئة انطلاقاً من البيئة الصغرى التي هي الأسرة ، ومروراً بالبيئة الأوسع المتمثلة في منطقة السوس ، وانتهاء الى البيئة الكبرى المتمثلة في منطقة المغرب عموماً .

1 ـ أسرة ابن تومرت :

يبدو أن الأسرة التي ينتمي اليها ابن تومرت كانت أسرة من أواسط القوم ، غير بارزة الثروة والجاه فيهم ، الا انها كانت على شيء من المكانة الدينية ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله : « وكان أهل بيته أهل نسك ورباط »(57) ، وقد أشار اليه المراكشي فيما ذكره من أن قومه يعرفون بالاشراف(58) ، وربما أصبحت هذه الأسرة على شيء من الجاه حينما صار والده شيخاً لقبيلته ، وهو ما يتضمنه تلقيبه « بأمغار »(59) التي تعني بالبربرية الشيخ(60) .

ونعثر على بعض أخبار تتعلق بوالد ابن تومرت ، ولكنها أخبار قليلة الغنى في التعريف بشخصيته ، فقد ذكرت المصادر الى جانب اسمه عبد الله عدة ألقاب له ، فهو « عبد الله ، وتومرت ، والشيخ ، وأمغار »(61) ، ويعلق بروفنسال على اسمه « عبد الله » بأنه اسم استحدثه ابن تومرت لما تسمى هو نفسه باسم محمد ، وكان قبل ذلك يسمى باسم بربري بحت(62) ، الا ان هذا القول يفتقر الى الحجة المثبتة .

---

(57) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

(58) المراكشي ـ المعجب : 245

(59) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 464

(60) بعض المصادر أسندت اليه هذا اللقب في لفظه العربي، انظر: ابن القطان ـ نظم الجمان: 35 ، وبروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(61) ابن القطان ـ نظم الجمان : 34

(62) بروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 264-65 ، وذهب الى ذلك أيضاً هويسي ميرندا الذي خلط بين الاسم عبد الله واللقب تومرت قائلاً أن الأول استبدل بالثاني ، انظر : تاريخ الموحدين : 4

أما «تومرت» فهو اللقب الذي بقي مشتهراً به على مر الزمن ، وقد لقبته به أخته في بعض الروايات(63) ، أو أمه كما ذكره صاحب المقتبس من الأنساب ، فقد « فرحت به أمه وسرت ، فقالت باللسان الغربي : آتومرت اينويسك آييوي ، ومعناه يا فرحتي بك يا بني ، فكانت تكثر من ذلك ، وكانت أيضاً إذا سئلت عن ابنها وهو صغير تقول باللسان الغربي : يك تومرت ، معناه صار فرحاً وسروراً ، فغلب عليه لذلك اسم تومرت ، وترك دعاؤه باسم عبد الله الذي سمى به أولاً عند تسميته »(64) . الا ان بروفنسال أعرض عن هذا التفسير ليزعم أن تومرت هو اسم امرأة يدل على صيغة واضحة التأنيث ، وهو اسم احدى جداته غلب على نسبه(65) ، ولسنا نعرف ما اذا كان هذا الزعم يحظى بتأييد من خصائص اللغة البربرية ؟ .

أما لقب « أمغار » و « الشيخ » الذي هو ترجمة له ، فيبدو أنه أطلقه عليه قومه تعبيراً عن الاحترام ، واذا صح ما قاله ابن خلدون من أنه « كان يلقب في صغره أيضاً أمغار »(66) ، فإنه يدل على احترام لأصل العائلة باعتبار مكانتها الدينية ، اذ هي كما عبر ابن خلدون ذات نسك ورباط(67) .

ولم تذكر لنا المصادر من أخبار هذا الشيخ وأحواله سوى نزر قليل . ونستفيد مما ذكر أنه كان فقيراً ثم أيسر حاله بسبب الهدايا التي قدمت اليه عند مولد ابنه محمد(68) ، الا انه يخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الرواة بياناً لبركة المهدي وخيرية عرقوبه . ويبدو أن هذا الوالد كان كثير الاهتمام بولده ، وكأنه كان ينتظر منه شيئاً كثيراً بعد رحلته الى الشرق ، وهو ما دعاه الى أن « لحقه ببجايه قافلاً ، فأكد

---

(63) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 35

(64) أبو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب : 31

(65) بروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(66) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 464

(67) ذكر صاحب الحلل الموشية (ص75) أن عبد الله كان يلقب بأمغار ومعناه بلسان البربر الضياء لايقاده الضياء بالمسجد ، ويبدو أنه اشتبه عليه الأمر « بأسفو » المنسوب الى ابن تومرت نفسه (أنظر : ص 24 من هذا البحث) .

(68) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 37

عليه في القفول شوقاً اليه ، فلزمه بره فقفل رضي الله عنه »(69) ، وقد توفي لما انتقل المهدي الى « تينمل » ليقوم بتنظيم جماعة الموحدين ، وحزن عليه ابنه حزناً شديداً(70) .

أما أم ابن تومرت فلا نعرف عنها من خبر سوى أن كنيتها أم الحسين ، وهي بنت « وابركن » المسكالي من بني يوسف(71) ، وقد أعنست عند أهلها ، فلما خطبها عبد الله وكان فقيراً رغب أهلها في مصاهرته(72) .

وقد كان لابن تومرت اخوة أصبحوا فيما بعد أكثر شهرة ، وهم أبو موسى عيسى ، وأبو محمد عبد العزيز اللّذان ثارا على عبد المؤمن بن علي وانتهى الأمر بقتلهما(73) ، وأبو العباس أحمد الكفيف . كما كانت له أخت هي أم أبي بكر زينب التي كان يأكل من عمل يدها(74) . وحفظ لنا صاحب المقتبس من الأنساب اسم عم له هو وايركن بن وقليد ، وعمة هي حواء بنت وقليد(75) .

ويبدو من خلال هذه المعلومات القليلة عن أسرة المهدي أنها كانت أسرة يسودها الوئام والمحبة ، ويتعامل أفرادها على أساس من الخلق الاسلامي ، وهو ما يظهر بالأخص في علاقة ابن تومرت بوالده ، وعلاقته بأخته زينب .

2 ـ بيئة « السوس » :

السوس هي منطقة تقع جنوب المغرب الأقصى ، وقد حددها أحد الباحثين المحدثين بأنها « ما يقع من سفوح درن الجنوبية الى حدود الصحراء من وادي نول وقبائله من تكنة والركائبات وما اليهما الى حدود طاطة وسكتانه »(76) ، وهي منطقة

---

(69) نفس المصدر : 35
(70) انظر : ابو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب : 31
(71) ابن القطان ـ نظم الجمان : 37
(73) انظر : البيذق ـ أخبار المهدي : 141 ، والمراكشي ـ المعجب : 303
(72) ابن القطان ـ نظم الجمان : 37
(74) انظر ص135 من هذا البحث .
(75) أبو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب : 30-31
(76) محمد المختار السوسي ـ سوس العالمه : 16

جبلية في أغلبها ، وكان يسكنها في القرن الخامس قبائل بربرية تنتمي أغلبهـا الى قبيلة مصمودة الكثيرة الفروع .

وقد عرفت تلك القبائل بشدة البأس وقوة الشكيمة مع عصبية مستحكمة ، وذكر ابن حوقل انه يغلب عليهم الجفاء والغلظة في العشرة وقلة رقة الطبع[77] . وقد كان من صفات أهل السوس التطلع الى عالم من المخفيات والمغيبات ، يفسرون على أساسه كثيراً من الظواهر المادية لحياتهم والأحداث التي تجري بينهـم ، وقـد عرفوا لذلك بتعاطيهـم للعرافـة والتنجيم ، وادعائهـم التصرف في القـوى الخفية والقدرة على كشف الكنوز[78] ، ويمتهن كثير منهم ذلك في المغرب وافـريقية وقـد يصلون الى مناطق الشرق . ومن صفاتهم أيضاً البراعة في أسلوب الخطاب المؤ ثر على السامع ، فهم ذوو فصاحة بسيطة الا انها أخاذة ساحرة[79] كثيراً ما يستعملها الدعاة والسياسيون منهم ، فتنساق الجماعات الكثيرة الى ثورة على نظام قائم ، أو نصرة لمذهب جديد ، أو حرب مع قبيلة مجاورة .

ولم تكن بمنطقة السوس في القرن الخامس وما قبله مراكز علمية مرموقة تشع على أهل المنطقة ، وتوطن فيهم فكراً دينياً عميقاً ، الا أنها لم تخل من بعض العلماء يستقرون في بعض أنحائها ، وينشرون بين أهلها ثقافة دينية قائمة في الأكثـر على العلوم الفقهية ، ومن هؤلاء وجاج بن زلـو اللمطـي (ت445 هـ 1053 م)[80] الذي تعلم بالقيروان ثم استقر في « ايجلو » من ضواحي « تزنيت » ، ومنهم عبد الله بن ياسين (ت451 هـ1059 م)[81] الذي كانت له علاقة متينة مع أهل جزولة

---

(77) ابن حوقل ـ صورة الأرض : 90 ، وانظر : بروفنسال ـ ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : 21

(78) بروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس256 ، ومحمد كمال شبانة ـ الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها : 147

(79) نفس المصدر والصفحة .

(80) أحد المؤسسين الروحيين للدولة المرابطية ، فقيه مالكي تخرج بأبي عمران الفاسي ، بنى داراً للعلم بالسوس وتعلم عليه عبد الله بن ياسين . انظر في ترجمته : عبد الله كنون ـ ابو عمران الفاسي (ذكريات مشاهير علماء المغرب)

(81) فقيه مالكي مصلح ، يعتبر المؤسس الروحي لدولة المرابطين مع يحيى بن ابراهيم الكدالي القائد العسكري المؤسس للدولة ، تعلّم على وجاج اللمطي ، استشهد في بعض المعارك ضد قبيلة برغواطة المارقة عن الدين . انظر ترجمته في : عبد الله كنون ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب (عبد الله بن ياسين) .

وخاصة فقهائها ، والذي انطلق في جهاد لتأسيس الدولة المرابطية(82) .

وخلو هذه المنطقة من حركة علمية عميقة ونشيطة، جعل أهلها يتصفون عامة بشيء من البساطة والسطحية في الفهم الديني أصولاً وفروعاً .

فعلى مستوى العقيدة كانوا في تصورهم العقدي أقرب الى السطحية التي قد تؤول أحياناً الى نمط من التشبيه ، وهو ما صوره ابن حوقل في وصفه للمالكيين من أهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية »(83) . وعلى مستوى السلوك كانوا يعيشون على تقليد للمذهب المالكي في مقولاته المستجلبة دونما مواءمة مع الظروف المحلية التي تجد في حياتهم .

ولم تخل هذه المنطقة من الصراع المذهبي ، حيث قد عرفت المذهب الشيعي الى جانب المذهب السني عقيدة والمالكي فقهاً ، ويرجع وجود الشيعة بها الى منتصف القرن الثالث ، ثم تكاثروا حتى قال في وصفهم ابن حوقل : « ومن بالسوس ونواحي درعة شيعة »(84)

والطائفة التي كانت هناك هي المعروفة بالبجلية(85) وقد قال فيها ابن حزم :

« . . . طائفة تسمى البجلية نسبوا الى الحسن بن علي بن ورصند البجلي، كان من أهل نفطة من عمل قفصة وقسطيلية من كور افريقية ، ثم نهض هذا الكافر الى السوس في أقاصي بلاد المصامدة فأضلهم وأضل أمير السوس أحمد بن ادريس بن يحيى بن عبد الله بن الحسين بن الحسن بن علي بن أبي طالب فهم هنالك كثير في ربض مدينة السوس معلنون بكفرهم »(86) .

---

(82) انظر السوسي ـ سوس العالمة : 17

(83) ابن حوقل ـ صورة الأرض : 90

(84) نفس المصدر : 99

(85) انظر بحثاً وافياً يتعلق بها لوداد القاضي بعنوان « الشيعة البجلية في المغرب الأقصى » بأشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ج1 / 167

(86) ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل : 5 / 23

وذكر ابن حوقل فرقة شيعية أخرى لعلها متفرعة عن هذه هي الموسوية المنتسبة الى موسى بن جعفر من أصحاب علي بن ورصند(87) . وقد دام الوجود الشيعي بهذه المنطقة مدة قرنين من الزمن(88) لم تكن العلاقة فيها بين الشيعة والمالكية علاقة تقارب وموادعة ، بل كانت علاقة ترافض وتدابر وتوتر متصل ، ذكاها ذلك الطبع الحاد الذي يتصف به أهل السوس ، وقد صور ذلك ياقوت الحموي في قوله : « وأهلها (أي أغمات) فرقتان يقال لاحديهما الموسوية أصحاب ابن ورصند والغالب عليهم جفاء الطبع وعدم الرقة ، والفرقة الأخرى مالكية حشوية ، وبينهما القتال الدائر ، وكل فرقة تصلي في الجامع منفردة بعد صلاة الأخرى »(89) . ولا شك ان هذه الفرقة تركت بالمنطقة أثراً أدناه مزيد من الاطلاع على الأفكار الشيعية والتمرس بها من قبل أهل السوس ، وقد تكون خلفت بعضاً من تلك الأفكار على سبيل الاعتقاد .

3 ـ البيئة المغربية :

حينما تمارس البيئة بحرارة وعمق نمطاً معيناً من الحياة ، أو تشهد أحداثاً بارزة وتحولات مصيرية ، فإن الجدلية بينها وبين الأفراد الذين يعيشون فيها تبلغ أوجها في التأثر والتأثير ، خاصة فيما يتعلق بأولئك الذين يكونون على حس اجتماعي مرهف .

وقد كانت البيئة المغربية في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل القرن السادس تتوفر فيها هذه العوامل المذكية لفعالية التأثير في أبنائها والتأثر بهم ، وذلك سواء من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية ، وهو ما يجعل تحليل هذه العناصر الثلاثة وبيان أبعادها أمراً ضرورياً لفهم شخصية ابن تومرت وأفكاره .

أولاً : الحياة السياسية :

لعل من الخصائص البارزة في التاريخ السياسي للمغرب أن عدة من

---

(87) ابن حوقل ـ صورة الأرض : 99

(88) انظر : وداد القاضي ـ الشيعة البجلية في المغرب الأقصى : 1 / 190

(89) ياقوت الحموي ـ معجم البلدان : 1 / 225

الدول التي قامت به ، نهضت على أساس اصلاح ديني ، زرع علماء الدين بذوره ، وتولد في أذهانهم محتواه ومنهجه ، ثم سعوا في تحقيق السلطة التي تنفذه وتجعله حياة للناس ، والدولة المرابطية التي عاشت فيما بين سنة448 هـ وسنة541 هـ هي واحدة من الدول التي يصدق عليها ذلك القول .

فالذي بذر بذرة هذه الدولة هو الفقيه المغربي عبد الله بن ياسين ، ذلك الذي كان تلميذاً ببلدة « نفيس » بالسوس للفقيه وجاج بن زلو اللمطي الذي كان تلميذاً بدوره لأبي عمران الفاسي (ت430 هـ1038 م)(90) ، فقد انتدبه أستاذه وجاج بتوصية من أبي عمران الفاسي ليرافق يحيى بن ابراهيم الكدالى (430 هـ1039 م)(91) رئيس صنهاجة ويحيى بن عمر بن تكلاكين اللمتوني (ت447 هـ 1055 م)(92) الى قبائل صنهاجة ولمتونه يعلمهم ويفقههم في دينهم(93) ، وهناك في الصحراء بدأ ابن ياسين يشيع العلم والفقه ، وما لبث أن تحول دوره التعليمي الى جهاد بالسيف كان يهدف منه الى اقامة سلطة تستطيع انفاذ الاصلاح الذي وضع أسسه ورسم منهجه .

ورغم أن دوره في ذلك الجهاد اقتصر على الجانب العلمي الروحي ، فيما تولى يحيى بن عمر الجانب الحربي ، فإنه كان يحظى لدى القوم بالمكانة الجلىّ في الأمر

(90) هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي ، شيخ المالكية بالقيروان ، ارتحل الى الأندلس والمشرق ، وله تعليق على المدونة . انظر ترجمته في : ابن بشكوال ـ الصلة : 2 / 577 ، وابن فرحون ـ الديباج : 344 .

(91) أمير كدالة ولمتونة ، ارتحل سنة 427 الى المشرق للحج ، ولقي الفقيه أبا عمران الفاسي بالقيروان فتعلم عليه وطلب إليه أن يرسل معه من يعلم قبيلته الدين ، فأرسله الى وجاج اللمطي الذي أرسل معه عبد الله بن ياسين .
انظر : ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 86
انظر : ترجمته في الصلة لابن بشكوال : 2 / 577 ، وابن فرحون ـ الديباج : 344 وعبد الله كنون ـ أبو عمران الفاسي

(92) الأمير أبو زكريا يحيى بن عمر بن تكلاكين اللمتوني الصنهاجي ، تولى العمل العسكري لتأسيس الدولة المرابطية بعد يحيى بن ابراهيم ، وكان له في ذلك بلاء حسن ، استشهد في بلاد السودان .
انظر : ترجمته في : ابن أبي زرع روض القرطاس : 86

(93) انظر تفصيل ذلك في الحلل الموشية لابن الخطيب : 9 وما بعدها . والاستقصا ـ للسلاوي ـ 1 / 99 ، والمغرب للبكري : 164 وما بعدها .

والنهي وتصريف الأمور » وكان أشد الناس انقياداً اليه أمير لمتونة أبا زكريا يحيى بن عمر. وكان الأمير أبو زكريا اذا تقدم بجيشه قدم أمامه الشيخ أبا محمد عبد الله بن ياسين ، والشيخ كان في الحقيقة الأمير ، وهو الذي كان يأمر وينهي »(94) . وقد صور البكري هذه السيطرة الروحية للفقيه ابن ياسين بقوله : « وكان يحيى بن عمر أشد الناس انقياداً لعبد الله بن ياسين وامتثالاً لما يأمر به ، ولقد حدّث جماعة أن عبد الله قال له في بعض تلك الحروب : أيها الأمير ان عليك حقاً أدباً ، فقال له يحيى : وما الذي أوجبه علي ؟ قال له عبد الله : اني لا أخبرك به حتى أؤ دبك وآخذ حق الله منك ، فطاع له الأمير بذلك ، وحكمه في بشرته ، فضربه الفقيه ضربات بالسوط ثم قال له : الأمير لا يدخل القتال بنفسه لأن حياته حياة عسكره وهلاكه هلاكهم »(95) .

وتواصل جهاد الفقيه ابن ياسين وتوجيهه العلمي الروحي لأنصاره المنضمين اليه من لمتونة تحت الرئاسة الحربية ليحيى أولاً ثم لأخيه أبي بكر الى أن توفي شهيداً في احدى حروبه مع برغواطه(96) .

وكان الذي حقق آمال ابن ياسين في تأسيس دولة تنجز الرؤ ى الاصلاحية التي وضعها هو يوسف بن تاشفين (ت500 هـ 1106 م)(97) الذي ورث بحق سلطة ابن ياسين الروحية ، وسلطة أبي بكر العسكرية ليبرز الى الوجود دولة المرابطين ممكّناً لها في المغرب والأندلس الرئاسة والادارة ، وقد « كان الذي جمع أمرهم وقرر عقائد الاسلام لديهم عبد الله بن ياسين الفقيه »(98) .

---

(94) ابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 10

(95) البكري ـ المغرب : 166-67

(96) انظر عن هذه القبيلة ومذهبها : السلاوي ـ الاستقصا : 2 / 14 ، والفردبل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها .

(97) هو الذي أرسى دعائم الدولة المرابطية متسلماً السلطة من أبي بكر بن عمر ، وكان له بلاء حسن في جهاد النصارى بالأندلس ، وانتصر عليهم انتصاراً مشهوداً في موقعة الزلاقة المشهورة سنة479 هـ
انظر ترجمته : في : ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 7 / 112 وما بعدها

(98) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 52

ان طبيعة هذه النشأة التي نشأتها دولة المرابطين باعتبار ان بأني أسسها الروحية عالم داعية فقيه ، تعتبر العنصر الأساسي الذي حدد معالم شخصيتها ، وأسهم الى حد بعيد في بناء قوامها السياسي والاداري والفكري .

لقد كانت الصبغة العامة لسياسة المرابطين صبغة دينية وهو ما صوره ابن الخطيب في قوله : « شاع في المدينة خروج اللمتونيين من الصحراء واستيلاؤ هم على المغرب ، وأنها دعوة مبنية على دين متين وتأسيس بفقه ، وأنه اسلام جديد ، فحدقت الى سمته العيون ، وصرفت اليه الوجوه »(99) . وتظهر هذه الصبغة الدينية لسياسة المرابطين في أمرين أساسيين :

الأول : النزعة الجهادية التي كانت قوام سياستهم ، والمتمثلة بالأخص في مجاهدة النصارى بالأندلس ، وهو ما عبر عنه ابن العربي بقوله : « المرابطون قاموا بدعوة الحق ونصرة الدين ، وهم حماة المسلمين الذابون والمجاهدون دونهم ، ولو لم يكن للمرابطين فضيلة ، ولا تقدم ولا وسيلة الا وقيعة الزلاقة(100) . . . لكان ذلك من أعظم فخرهم »(101) .

الثاني : مكانة الفقهاء في الدولة ، فتلك النزعة الفقهية المالكية التي كان يتصف بها ابن ياسين ، كان لها تأثير على سائر ملوك المرابطين ، حيث « غلب هذا الميل على الدولة ، ومن ثمّ كان تقديمها للفقهاء ، واختصاصها بهم دون من عداهم من أرباب المعارف المتنوعة ، برغم ما صار اليهم من جيوش العلماء والفلاسفة من جراء فتح الأندلس وضمها الى الايالة المغربية »(102) . ويذكر ابن عذارى أن يوسف بن تاشفين كان « يفضل الفقهاء ، ويعظم العلماء ، ويصرف الأمور اليهم ، ويأخذ فيها برأيهم ، ويقضي على نفسه بفتياهم »(103) . أما علي بن يوسف فقد اشتد ايثاره

---

(99) ابن الخطيب ـ أعمال الاعلام : 243

(100) انظر عنها ـ المراكشي ـ المعجب : 193

(101) نقلاً عن ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 105

(102) عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي في الأدب العربي : 1 / 68

(103) ابن عذاري ـ البيان المغرب (قطعة منشورة بهسبريس2 / 1961) : ص 66 ، وانظر في هذا المعنى : ابن الخطيب : الحلل الموشية : 59 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 94

لأهل الفقه والدين حتى كان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء[104] ، فأصبح هؤلاء يمثلون مركز قوة مهماً في الدولة ، يسيّر دواليبها المختلفة بما يصدرون من الآراء والفتاوى .

ففي المجال القضائي كان الفقهاء مشرفين على إنشاء الأحكام وتطبيقها حتى ان علي بن يوسف « كان اذا ولى أحداً من قضاته ، كان فيما بعد يعهد اليه ألا يقطع أمراً ولا يبت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير الا بمحضر أربعة من الفقهاء »[105] .

وفي المجال الثقافي العام ، كان الفقهاء يرسمون السمات العامة للنمط الثقافي الفكري ، ويمارسون رقابة تحدد ما هو جائز فينشر بين الناس ، وما هو ممنوع فيهجن ويبعد ، ومن ذلك أنهم أفتوا باحراق كتاب الاحياء للغزالي[106] رفضاً منهم للمنهج الفكري الذي كان يتضمنه ، ومن ذلك أيضاً أنهم كانوا يناوئون النزعات الصوفية ويقاومون أهلها ، وكان الحكام يأخذون بآرائهم في هذا المجال ، فقد روى صاحب الاستقصا عن أبي الحكم عبد السلام بن عبد الرحمان بن برجان (ت536 هـ 1141 م)[107] ـ وكان معروفاً بنزعة تصوفية ـ أنه لما أشخص « من قرطبة الى حضرة مراكش وكان فقهاء العصر انتقدوا عليه مسائل ، قال أبو الحكم : والله لاعشت ولا عاش الذي أشخصني بعد موتي ، يعني أمير المسلمين علي بن يوسف ، فمات أبو الحكم ، فأمر أمير المسلمين أن يطرح على المزبلة ولا يصلى عليه ، وقلد فيه من تكلم فيه من الفقهاء »[108] .

وكان الفقهاء مستشارين في الأمور الادارية والحربية والعلاقات الخارجية

---

(104) المراكشي ـ المعجب : 235

(105) نفس المصدر والصفحة .

(106) انظر في هذه المسألة : ابن القطان ـ نظم الجمان : 14 ، وابن المؤقت ـ السعادة الأبدية ـ 1 / 63 . وأحمد بابا التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 349 ، والسلاوى الاستقصا : 1 / 19 .

(107) قال فيه ابن خلكان : « كان عبداً صالحاً وله تفسير القرآن العظيم وأكثر كلامه فيه على طريق أبواب الأحوال والصوفية » ، وفيات الأعيان : 4 / 236 ، وانظر ترجمته أيضاً في : ابن الأبار ـ التكملة رقم1797 (ط : مدريد 1887) .

(108) السلاوي ـ الاستقصا : 1 / 129-30

للدولة أيضاً ، ومما يؤ كد ذلك ما ذكره ابن المؤ قت من أن علي بن يوسف لما عزم على ادارة السور على مراكش ، شاور الفقهاء وأهل الخير في ذلك(109) ، وما ذكره الحميري من أن يوسف بن تاشفين « اذن صاحب سبتة بقصده الغزو، وتشوقه الى نصرة أهل الاسلام بالأندلس ، وسأله أن يخلي الجيوش تجوز في المجاز فتعذر عليه ، فشكاه يوسف الى الفقهاء فأفتوا جميعاً بما لا يسر صاحب سبته »(110) . وحينما أراد يوسف بن تاشفين أن يضم الأندلس الى دولته ويزيل ملوك الطوائف لم يجرؤ على ذلك الا بعد استشارة الفقهاء « فأفتاه الفقهاء وأهل الشورى من المغرب والأندلس بخلعهم وانتزاع الملك من أيديهم ، وصارت اليه بذلك فتاوى أهل المشرق الأعلام مثل الغزالي والطرطوشي »(111) . ولما تسمى يوسف بأمير المسلمين ، وأراد أن يعقد له الخليفة العباسي المستظهر بالله بالمغرب والأندلس ، كلف بهذه المهمة أحد الفقهاء الأندلسيين وهو عبد الله بن محمد بن العربي والد أبي بكر ابن العربي الذي رافق والده في هذه السفارة(112) .

ان هذه المكانة التي حظي بها الفقهاء في سياسة الدولة المرابطية ، كانت في مبدئها أمراً طبيعياً ، حيث تخول طبيعة العلم الذي يحمله هؤ لاء أن يتبوأوا مكانة الاستشارة في شؤ ون الدولة المختلفة ، اذ الفقه يتناول بالبيان كل شؤ ون الحياة بما في ذلك السياسة فيما يعرف بالسياسة الشرعية ، ويمكن أن نضيف الى ذلك عاملاً ظرفياً مساعداً وهو أن الفقهاء بالأندلس كانوا مناوئين للملوك ، متزعمين لأغلب الثورات الشعبية(113) ، فلما دخل يوسف الى الأندلس اعتبروه المنقذ من ملوك الطوائف ، وأعربوا له عن ولائهم الشديد ، وقدموا له خدماتهم الكبيرة ، فصادف ذلك في نفسه نزعة الأكبار للفقهاء ، فقدمهم ، وأشركهم في شؤ ون الحكم ، وانتقل هذا المعنى من الأندلس الى العاصمة مراكش ، وأصبح طابعاً للدولة(114) .

(109) ابن المؤ قت ـ السعادة الأبدية : 1 / 14
(110) الحميري ـ الروض المعطار : 288-89
(111) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 384 وانظر ص386 منه .
(112) انظر السلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 122
(113) انظر مثلاً لذلك ثورة الفقهاء على الحكم بن هشام الريفي في المعجب للمراكشي : 54 وما بعدها .
(114) انظر بروفانسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 248

الا أنه مع هذه المبررات يبدو أن مكانة الفقهاء في الدولة تجاوزت الحد الطبيعي ، فشملت حتى تلك الأمور التي تطلب خبرات عسكرية أو ادارية صرفه ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله « ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة اليهم ، وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته [أي علي بن يوسف] ، فعظم أمر الفقهاء »(115) .

وربما كانت تلك المكانة التي حظي بها الفقهاء لدى المرابطين مؤدية الى يسر في حالتهم المادية بلغ عند بعضهم الى حد الثراء المفرط ، فقد كان ابن تاشفين « أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه »(116) ، وقد ذكر صاحب المعجب أنه في عهد علي بن يوسف « عظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس اليهم فكثرت لذلك أموالهم ، واتسعت مكاسبهم »(117) ، وقد وصف السلاوي داراً بناها أحد الفقهاء ، تدل على ذلك الاثراء المفرط(118) .

ان هذه الدرجة المكينة التي بلغها الفقهاء لدى المرابطين ، بما قد نتج عنها من التجاوز في نطاق المشورة من حدود الاختصاص الى ما وراءه ، ومن سبل للاثراء الذي بلغ أحياناً درجة الفحش ، كانت ملحظاً للرأي العام ، فانطلقت بعض الألسنة تصور هذا الوضع في مجال الانتقاد مع شيء من المبالغة التي قد تنقلب الى الشتيمة ، ومن ذلك ما قاله الشاعر أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البني :

أهل الرياء لبستمو ناموسكم ... كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتمو الدنيا بمذهب مالك ... وقسمتمو الأموال بابن القاسم(119)

---

(115) المراكشي ـ المعجب : 235
(116) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 94
(117) المراكشي ـ المعجب : 235
(118) السلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 143
(119) عبد الرحمان القاسم بن خالد بن جنادة العتقي المصري أبو عبد الله فقيه مصري زاهد ، تفقه بالامام مالك وروى عنه المدونة ، ويعتبر أشهر تلاميذه توفي سنة 191 هـ / 806 م . انظر : ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 1 / 276

وركبتمو شهب الدواب بأشهب[120]   وبأصبغ[121] صبغت لكم في العالم[122]

ثانياً : الحياة الفكرية :

ان الموقع الجغرافي للمغرب باعتباره يوجد في طرف من العالم الاسلامي ، وفي بعد شقة عن العواصم الكبرى لهذا العالم ، وكذلك الظروف التاريخية التي صحبت دخول الاسلام الى هذه المنطقة ، ونوعية الرجال الدعاة الذين حملوه اليها عقيدة وحضارة ، كل ذلك جعل الوضع الفكري به طيلة قرون تمتد الى هذا العهد الذي نتحدث عنه يختلف في كثير من صفاته وخصائصه عن الوضع الفكري في مواضع أخرى من العالم الاسلامي ، ولكي نتبين صورة ذلك الوضع بشيء من الوضوح فإننا نتناوله بالتحليل من الجهات المختلفة التالية :

أ ـ المذاهب والفرق :

اذا كان المشرق قد شهد خلال مدة قصيرة نشوء مذاهب فقهية وعقدية كثيرة ، فإن المغرب لم يشهد ميلاد أي مذهب من المذاهب المهمّة يضع أصوله أساساً أحد أبنائه ، ويستمد بنيته من خصائصه ، ويبدو ان هذه الأرض لا تطيق تعدد المذاهب ، ولا ترتاح الى لجاجتها وصخبها ، فزيادة على كونها لم تكن ولوداً للمذاهب ، فإنها لم تستجلب منها الا القليل ، وأكثر ما يرد اليها يؤول الى الضمور ويبقى على هامش الحياة .

ويبدو أن أول المذاهب الفقهية دخولاً الى الأندلس والمغرب هو مذهب الامام الأوزاعي (157 هـ774 م)[123] ، وهو ما أشار اليه الحميدي في الجذوه[124] ، وأكده

---

(120) هو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي ، فقيه مصري من أصحاب مالك توفي بمصر سنة 204/ 819 .
انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 1/238 .

(121) هو أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع ، فقيه من كبار المالكية بمصر توفي سنة 225 هـ / 839 م . انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 1 / 240 .

(122) انظر المراكشي ـ المعجب : 235-236 .

(123) عبد الرحمان بن عمرو الاوزاعي إمام الشام في الفقه والزهد ، ولد ببعلبك ونشأ في البقاع وتوفي ببيروت ، كان مجتهداً صاحب مذهب في الفقه ، له كتاب « السنن » وكتاب « المسائل » . انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 127

(124) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي ـ جذوة المقتبس : 203

المقري بقوله : « واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام منذ أول الفتح »[125] ، الا أن هذا المذهب لم يدم طويلاً ، فما كان أواخر القرن الثاني حتى توارى ليخلفه مذهب مالك بن أنس .

وقيل إن أول من أدخل فقه مالك الى الأندلس هو أبو محمد الغازي بن قيس (ت199 هـ 814 م) كما ذكره ابن فرحون[126] ، وزياد بن عبد الرحمان المشهور بشبطون (ت193 هـ808 م) كما ذكره الحميدي[127] ، وقد تدعم هذا الفقه هناك وتركز بعيسى بن دينار (ت212 هـ827 م) ويحيى بن يحيى الليثي (ت234 هـ 848 م) فبهما « انتشر علم مالك بالأندلس ورجعت الفتيا بها الى رأيه »[128] .

وقد كان للسلطة السياسية دور نشيط في نشر هذا المذهب وتغليبه ، فقد ذكر المقري أنه « في دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمان (ت206 هـ821 م) وهو ثالث الولاة بالأندلس من الأمويين انتقلت الفتيا الى رأي مالك بن أنس وأهل المدينة ، فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعاً بل والمغرب وذلك برأي الحكم واختياره »[129] . وبقى هذا المذهب غالباً بالأندلس والمغرب غلبة مطلقة ، ولم يكن معه الا حضور خفيف للفقه الحنفي بالأندلس لم يعمر طويلاً[130] ، وحضور للفقه الظاهري استطاع أن يؤ ثر بعض التأثير بفعل شخصية ابن حزم وعمقه وأصالته في البحث الشرعي .

ان هذا الانفراد لمذهب مالك في الفقه جعل الناس يؤ ثرونه ويتشبثون به ، وتكونت له في نفوسهم منزلة جعلتهم يطرحون كل المذاهب القادمة سواه ، وقد يعمدون الى مضايقة من يعتنقها كما صوره المقدسي في قوله : « أما المذاهب فعلى

---

(125) المقري ـ نفح الطيب : 3 / 230 ، وانظر أيضاً أحمد بابا التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 191

(126) ابن فرحون ـ الديباج المذهب : 219

(127) الحميدي ـ جذوة المقتبس : 202 . وانظر السلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 125

(128) ابن فرحون ـ الديباج المذهب : 179

(129) المقري ـ نفح الطيب : 3 / 230 ، وانظر أحمد بابا : نيل الابتهاج : 192

(130) انظر : المقدسي ـ أحسن التقاسيم : 237

ثلاثة أقسام : أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، وهم يقولون لا نعرف الا كتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه . . . وسائر المغرب الى مصر لا يعرفون مذهب الشافعي رحمه الله انما هو أبو حنيفة ومالك رحمهما الله »(131) . وربما ضاق التمسك بالمذهب المالكي الى حد الأخذ برواية من رواياته والاكتفاء بها دون غيرها ، وهو ما ذكره أحمد بابا نقلاً عن أبي موسى بن الامام (749 هـ1347 م)(132) من أن أهل الأندلس في قرطبة شرطوا «أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده احتياطاً ورغبة في صحة الطريق الموصل لمذهب مالك »(133) . ويبدو أن التمسك بمذهب مالك بلغ درجة استحال بها في بعض الأحيان الى نوع من التعصب ، وهو ما صوره في شيء من المبالغة ابن حزم في قوله : « قد وصل أهل الأندلس في تقليد مالك حتى يعرضوا كلامه تعالى وكلام رسوله على مذاهب امامهم ، فإن وافقاه والا طرحوهما وأخذوا بقول صاحبهم ، مع أنه غير معصوم ، ولا نعلم بعد الكفر بالله تعالى معصية أعظم من هذا »(134) .

أما الفرق والمذاهب العقدية فإن منطقة المغرب والأندلس تساقطت اليها بعض من آرائها ، وورد عليها بعض من الأشخاص الذين يحملونها ، ولكننا لا نجد منها من استطاع أن يتأصل فيها ويمد جذوره ليستقطب مجموعة عريضة من الناس .

ولعل أكثر النحل تساقطاً الى المغرب هي الشيعة ، وقد استطاعت هذه الفرقة تكوين دولة بأفريقية هي الدولة العبيدية ، ولعل دنو موقعها هو الذي سهل قيام الشيعة البجلية بالسوس في القرن الثالث بما كان من افشائها للفكر الشيعي والتمهيد له في كامل منطقة المغرب ، وقد كان الزوال النهائي لهذه الدولة من افريقية في القرن

---

(131) نفس المصدر والصفحة

(132) عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الامام ، فقيه مالكي مجتهد من أهل تلمسان ، تعلم هو وأخوه عبد الرحمان بتونس وعادا إلى تلمسان حيث اشتغلا بالتدريس والتصنيف . انظر : أبو القاسم محمد الحفناوي ـ تعريف الخلف : 1 / 201 (ط الجزائر 1906)

(133) أحمد بابا ـ نيل الابتهاج : 191

(134) نقله أحمد بابا ـ نيل الابتهاج : 191

الخامس مؤذناً بانقشاع كل وجود شيعي ذي بال بالمغرب[135] .

أما الخوارج فعلى الرغم من أنهم تمكنوا من تكوين دولتين بالمغرب هما دولة بني مدرار التي أقامها الصفرية بسجلماسة سنة 140 هـ / 757 م والرستمية التي أقامها الاباضية بتاهرت سنة 161 هـ / 777 م[136] ، فإنه يبدو أنها لم يبق لها في القرن الخامس أثر مهم وخاصة بالمغرب الأقصى .

وتذكر المصادر بعض الأخبار عن حضور للمذهب الاعتزالي بالمغرب لعل أهم مظاهره ما عرف بالواصلية ، فقد ذكر ابن حوقل أنه « من البربر زناته ومزاته قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء »[137] ، ولعل ذلك من اثر تلك البعثة التي أرسلها واصل بن عطاء الغزال (ت 131 هـ / 748 م) مؤسس المعتزلة ، فقد « أنفذ الى المغرب عبد الله بن الحارث ، فأجابه الخلق ، وهناك بلد تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة ألف يحملون السلاح ، ويعرف أهله بالواصلية »[138] ، ويشير صاحب الاستبصار الى أنه نشأ تعاون بين هذه الفرقة وبين الأدارسة حيث «كان اسحاق بن محمد الأوربي معتزلي المذهب فوافقه ادريس على مذهبه ، وأقام عنده ، وأمر اسحاق قبيلته بطاعته وتعظيمه »[139] .

ولكن هذا الحضور المكثف للمعتزلة الذي وصفه البلخي والذي كان ناشئاً عن تشجيع دولة الأدارسة لم يعمر طويلاً ، ولا نعثر في الفترات التالية إلا على أخبار تتعلق بأفراد رجعوا من المشرق وقد استهوتهم آراء المعتزلة فاعتنقوها وحاولوا الدعوة اليها ، ولكنها بقيت تكتسي الصبغة الفردية دون أن تؤول الى تيار عام . ومن هؤلاء الأفراد رجل اسمه عبد الأعلى أبو وهب بن عبد الرحمان وكان يطالع كتب المعتزلة الأمر الذي جلب له النكير والطعن من يحيى بن يحيى الليثي

---

(135) انظر عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية : 217-18 ، ومراجع عقلية الغناي ـ قيام دولة الموحدين : 206

(136) انظر عن هاتين الدولتين ، محمود اسماعيل عبد الرزاق ـ الخوارج في بلاد المغرب : 109 وما بعدها

(137) ابن حوقل ـ صورة الأرض : 94

(138) أبو القاسم البلخي ـ باب ذكر المعتزلة (من مقالات الاسلاميين) : 109

(139) مجهول ـ الاستبصار في معرفة الأمصار : 194-95 ، وانظر أيضاً البكري ـ المغرب : 118-19

(234 هـ / 849 م)(140) وابن حبيب(141) . ومنهم ابراهيم بن عبد الله بن حصن بن حزم الغافقي (ت404 هـ / 1013 م) الذي قيل عنه انه المالكي الوحيد الذي يذهب الى الاعتزال ، وكأنه لم يجد بالمغرب مناخاً مناسباً له فارتحل الى المشرق وتوفي بدمشق(142) .

ولم يعدم المغرب والأندلس فرقاً أخرى غريبة في طبيعتها ، متشعبة في آرائها ، مثل فرقة برغواطة التي أنشأها صالح بن طريف ، والتي كان مذهبها مزيجاً من عادات وثنية قديمة ، وآراء تمت بصلة الى التشيع كما يظهر في قولها بالمهدية على الطريقة الشيعية . ومثل ديانة غمارة التي أنشأها حاميم أبو محمد ، ولم تكن بعيدة في بنيتها العامة عن ديانة برغواطة(143) . وقد كان عبد الله بن مسرة (ت319 هـ / 931 م)(144) أشاع في الأندلس مذهباً خليطاً ، يستمد أكثر آرائه من الفلسفة الشرقية في أمشاج من الأفلاطونية المحدثة والتصوف الغالي .

الا أن هذه الفرق والمذاهب لم تبلغ في عمومها من القوة والعمق ما تستطيع به أن تكون تياراً ذا شأن يستطيع أن يقارع التيار الغالب على أهل المغرب المتمثل في سلفيتهم القائمة على العقيدة في ثوبها المأثور عن الصحابة والتابعين ، وعلى الفقه في ثوبه المالكي ، وهو ما يفسر خلو المغرب من حركة حوارية تتناظر فيها الملل والنحل كما هو الشأن بالمشرق ، بل ان أهل افريقية والمغرب عموماً ينكرون المناظرة في هذا

---

(140) بربري الأصل من قبيلة مصمودة ، فقيه مالكي ، ارتحل الى المدينة وأخذ العلم من مالك وسمع منه الموطأ ، ثم عاد الى الأندلس فنشر بها مذهب مالك . انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 6 / 143 وابن فرحون ـ الديباج : 2 / 352 (ط دار التراث)

(141) عبد الملك بن حبيب بن سليمان . عالم الاندلس وفقيهها في عصره ، أصله من طليطلة وسكن قرطبة وتوفي بها ، وكانت له رحلة الى مصر ، وكان عالماً بالتاريخ والأدب ، توفي سنة238 هـ. 790 م . انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 2 / 8 (ط دار التراث)

(142) انظر : ابن الأبار ـ التكملة : 1 / 133-34 والمقرى ـ نفح الطيب : 2 /604 - 605 .

(143) انظر عنها وعن مؤسسيها : الفردبل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 173 وما بعدها ، وانظر أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية مادة « برغواطة » .

(144) محمد بن عبد الله بن مسرة ، متصوف متفلسف أندلسي ، من دعاة الاسماعيلية ، اتهم بالزندقة فخرج فارا الى المشرق ، ثم انصرف إلى الأندلس . انظر ترجمته في : دائرة المعارف الإسلامية (مادة ابن مسرة)

المجال ، وهو ما يفيده قول أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت386 هـ / 996 م)[145] تعليقاً على وصف لأحد مجالس المناظرة ذكره أحد القادمين من المشرق : « ذهب العلماء وذهبت حرمة الاسلام وحقوقه ، وكيف يبيح المسلمون المناظرة بين المسلمين وبين الكفار ، وهذا لا يجوز أن يفعل لأهل البدع الذين هم مسلمون ، ويقرون بالاسلام وبمحمد عليه السلام ، وانما يدعى من كان على بدعة من منتحلي الاسلام الى الرجوع الى السنة والجماعة ، فإن رجع قبل منه ، وان أبى ضربت عنقه . . »[146] واذا كانت الأندلس تختلف في هذا الأمر بعض الشيء عن افريقية والمغرب ، فإنما بسبب الحضور النشيط الذي كان لأهل الأديان من مسيحيين ويهود ، وهو ما حرك علماء مثل ابن حزم ليسلكوا مسلك الحوار والمناظرة دفاعاً عن العقيدة الإسلامية .

ب ـ الفكر الشرعي :

ان الفقه المالكي متمثلاً في تلك الأقوال والتفريعات التي أخذت عن تلاميذ مالك وخاصة ابن القاسم منهم ، نال في نفوس أهل المغرب والأندلس مكانة عظمى ، واكتسب من التقدير والمهابة ما أصبح به في الضمير الشعبي عنواناً للدين نفسه ، فكأن من تعبد به قد أقام الدين ، ومن أخل به قد أخل بالدين .

وقد أدى هذا الوضع الى أن يؤ ول الفكر الشرعي في القرن الخامس الى الجمود على الآراء الفقهية المأثورة عن تلاميذ مالك السابقين ، والتنكب عن دراسة المعين الذي استندت اليه تلك الأقوال من أصول الشريعة لاستخراج أحكام مستجدة تعتمد حلولاً لنوازل الحياة المستأنفة .

ففي عهد المرابطين لا نظفر بما يفيد اهتمام أهل التشريع بدراسة القرآن والحديث من جهة كونهما الأصلين الأولين لاستخراج الأحكام الفقهية ، وهو ما

---

(145) عبد الله بن عبد الرحمان بن أبي زيد النفزي القيرواني ، فقيه مالكي من أعيان القيروان ، كان إمام المالكية في عصره . من أشهر تآليفه « الرسالة » ، و« النوادر والزيادات » . انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 1 / 427 (ط دار التراث)

(146) الحميدي ـ جذوة المقتبس : 102

وصفه المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف فقال : « نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء »(147) ، ولذلك فقد ضعف بالمغرب النظر في علم أصول الفقه وعلم الخلافيات(148) ، وانعدم أو كاد التناظر بين الفقهاء في طرائق الاستنباط التي تتأسس عليها فروع الفقه فيما كان ذلك مزدهراً بين فقهاء المشرق ، وهو ما كان ملحظاً لابن رشد حين قال : « ولو رام انسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب ، لكان أهلاً أن يضحك منه »(149) ، ومما يؤكد ذلك ما رواه الحسن اليوسي (ت1102 هـ / 1690 م)(150) عن أبي الفضل بن النحوي (ت513 هـ / 1119 م)(151) ، من أنه لما دخل سجلماسة وجعل يدرس أصول الفقه مر به عبد الله بن بسام أحد رؤساء البلد فقال : ما العلم الذي يقرئه هذا ؟ فأخبروه ، فقال : هذا يريد أن يدخل علينا علوماً لا نعرفها وأمر باخراجه(152) . وقد جعل ابن خلدون من أسباب كون المالكية عموماً لم يبرزوا في علم الخلافيات أن « أكثرهم أهل المغرب ، وهم بادية غفل من الصنائع الا في الأقل »(153) .

ان هذا الاهمال لعلم أصول الفقه وعلم الخلافيات ، أسقط الفكر الشرعي

---

(147) المراكشي ـ المعجب : 236

(148) قال فيه ابن خلدون : « هو علم جليل الفائدة في معرفة مأخذ الأئمة وأدلتهم ومران المطالعين له على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه » ـ المقدمة : 422

(149) ابن رشد ـ فصل المقال : 27-28 ، وانظر في ذلك أيضاً فولدزيهر ـ محمد بن تومرت : 27 ، وما بعدها ، وأحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 646

(150) الحسن بن مسعود بن محمد اليوسي المراكشي ، عالم أديب مشارك في أنواع من العلوم ، استقر بفاس مدرساً ، وكانت له رحلة حج وتعلم الى المشرق ، من مؤلفاته « المحاضرات » و« قانون أحكام العلم » .

(151) يوسف بن محمد بن يوسف التوزري أبو الفضل ، توزري الأصل ، فقيه أصولي يميل الى النظر والاجتهاد ، قرأ على اللخمي والمازري ، وتوفي بقلعة بني حماد ، له القصيدة الشهيرة المعروفة بالمنفرجة ، انظر ترجمته في : التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 349

(152) الحسن اليوسي ـ المحاضرات : 74 .

(153) ابن خلدون ـ المقدمة : 422

بالمغرب في ضرب من الاجترار للمسائل الفرعية في الفقه ، وانصرفت الهمة الى مجرد الاشتغال بها شرحاً واختصاراً ، ووقع الابتعاد عن روح الاجتهاد والكشف ، وهو ما أدى الى الوقوع في تقليد اللاحق للسابق ، وانزال الحكم القديم الصادر عن عالم متقدم على النازلة الجديدة التي ربما تتغير ظروفها وملابساتها عن تلك النازلة القديمة(154) ، وقد كان هذا الوضع مبعث شكاة من قبل بعض الفحول من أهل المغرب والأندلس أنفسهم ، من بينهم أبو بكر بن العربي الذي قال واصفاً فقهاء الأندلس : « . . . ثم حدثت حوادث لم يلقوها في منصوص المالكية ، فنظروا فيها بغير علم فتاهوا ، وجعل الخلف منهم يتبع في ذلك السلف ، حتى آلت الحال الا ينظر الى قول مالك وكبراء أصحابه . ويقال : قد قال في هذه المسألة أهل قرطبة وأهل طلمنكة ، وأهل طلبيرة ، وأهل طليطلة ، فانتقلوا من المدينة وفقهائها الى طلبيرة وطريقها »(155) . وهو ما يصور ضيقاً في التقليد ، تجاوز فيه الاهمال أصول الشريعة الى انظار مؤسس المذهب نفسه ، اكتفاء بما أثر عن أتباعه البعيدين من الأقوال .

ج ـ الفكر الفلسفي :

لم تكن البيئة المغربية موئلاً للفكر الفلسفي قبل القرن الخامس ، بل قد وقفت منه موقف الرفض والمقاومة حتى غدت خالية من هذا اللون من الفكر ، وقد باءت بالفشل تلك المحاولة التي قام بها في الأندلس الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمان الناصر (ت366 هـ / 976 م) مستجلباً التواليف والمصنفات في العلوم الفلسفية (علوم الأوائل) ، عاملاً على نشرها وبث ما فيها من العلوم ، فما ان تولى بعده ابنه هشام المؤيد بالله (ت399 هـ / 1008 م) حتى بدد تلك التصانيف وأمر بافسادها ، وانما فعل ذلك تحبباً لعامة الناس « اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة »(156) .

---

(154) انظر في ذلك الفرد بل ـ الفرق الإسلامية في الشمال الافريقي : 241

(155) ابن العربي ـ العواصم من القواصم : 492 ، وقد تحدث على ذلك أيضاً الشاطبي ـ الاعتصام : 2 / 348

(156) صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم : 66

وربما يكون السبب في ذلك أن هذه البيئة لم تشهد تجربة تعدد المذاهب والفرق كما مر بيانه ، فلم تنشأ بنية عقلية تتصف بمرونة تجعلها تتحمل الآراء المتضاربة ، وتعهد سماع ما قد يكون فيه بذور النقض للحقائق الدينية من المقولات الفلسفية ، فكان الرفض لهذه المقولات ، والعداء لمن ينظر فيها ويشتغل بها ، ويضاف الى هذا أن المذهب الغالب الذي اعتنقه أهل المغرب والأندلس وهو المذهب المالكي كان من أشد المذاهب معاداة للعلوم الفلسفية ، فعمق في نفوسهم رفضها والازورار عنها . ولعل من أسباب ذلك أيضاً ما كانت تحمله الشيعة الاسماعيلية من عناصر فلسفية شرقية ، قرن أهل المغرب بينها وبين ما اقترفته هذه الشيعة من اضطهاد لما انتصب حكمها بأفريقية ، فنشأ في أذهانهم ان الفلسفة لا تكون إلا طريقاً للفساد والافساد .

الا أنه مع هذه الحالة الغالبة على أهل المغرب ، لم يعدم أفراد تعلموا فنوناً من الفلسفة بالمشرق ، ورجعوا بها الى أوطانهم ، يظهرون مسائلها ، ويحاولون نشرها وافشاءها ، ولكن كثيراً ما « كانت العامة في المغرب والأندلس كلما قيل فلان يشتغل بالفلسفة أطلقت عليه اسم زنديق ، فإن زل في شبهة رموه بالحجارة أو حرقوه »(157) ، فكان ذلك من دواعي التقلص في أثر الفكر الفلسفي ، وبقائه مقتصراً على القليل من الأفراد .

ومن أبرز الأفراد الذين كان لهم بعض الوقع في هذا المجال محمد بن عبد الله بن مسرة(ت319هـ/931م) الذي حمل معه من المشرق خليطاً من شيعة اسماعيلية ، وفلسفة يونانية ، ونزعة صوفية ، واستطاع أن يستقطب أتباعاً كان لهم وجود الى ما بعد موته بمدة ، ثم آل أثره الى الانقراض(158) . ومن هؤلاء أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمان الكرماني (ت458 هـ / 1025 م)(159) الذي كان أول من أدخل الى

---

(157) المقري ـ نفح الطيب : 1 / 102

(158) انظر دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن مسرة .

(159) عمرو بن عبد الرحمان الكرماني ، أبو الحكم ، جراح عالم بالطب والهندسة من أهل قرطبة . رحل الى المشرق واشتهر أمره ، وعاد فسكن سرقسطة إلى أن توفي ، وهو أول من حمل رسائل أخوان الصفا الى الأندلس .
انظر : صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم : 71 والمقري ـ نفح الطيب : 3 / 376 ، والقفطي ـ أخبار الحكماء : 162

الأندلس رسائل أخوان الصفا. ومنهم ثابت بن محمد الجرجاني أبو الفتوح (ت 431 هـ / 1039 م)[160] الذي قدم الى الأندلس، وكان « مذكوراً بالتقدم في علم المنطق »[161] . وقد كان ابن حزم من أولئك الذين درسوا الفلسفة، ولكنه درسها من وجهة نظر نقدية، ومع ذلك فقد أخذ عليه الاشتغال بها كما يفيده قول إبن بسام: « وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط لجرأته في التسور على الفنون لاسيا المنطق، فإنهم زعموا أنهم ضلوا هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك وخالف أرسطو طاليس »[162] .

ويبدو أن هؤلاء الأفراد المشتغلين بالفلسفة قد تكوّن لديهم نتيجة العوائق التي وجدوها في سبيل نشر فلسفتهم اقتناع بأن تبقى هذه الفلسفة خاصة لطبقة معينة من الناس، ثم تطور ذلك الى استنكاف من انزالها للعامة الذين أصبحوا ينصحونهم بعدم النظر فيها والاشتغال بها لأنها لا تعنيهم[163] ، فكان ذلك عاملاً على زيادة التقلص والضعف في أثر الفكر الفلسفي .

د ـ الفكر العقدي :

لقد ظل أهل الأندلس والمغرب الى القرن الخامس على الطريقة السلفية في الاعتقاد: إيمان بحقائق العقيدة في صورتها البسيطة المأثورة عن السلف، وامرار للنصوص على ظاهرها، دون تعرض بالتأويل لما ورد من تشابه في الصفات الإلهية، مع التنزيه للخالق عن أن يشبه المخلوقين في ذاته أو صفاته[164] . ويبدو أن هذا الوضع العقدي قد ركزه في أهل المغرب وعمقه في نفوسهم تلك التوجيهات الصادرة عن متبوعهم في الفقه مالك بن أنس، وهي التي تجمعها كلمته المشهورة: « الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه

---

(160) عالم في العربية والأدب والمنطق، تعلم ببغداد، ثم قدم الأندلس سنة 406 هـ، ولقي ملوكها، ودرس بها، قتله باديس بن حبّوس أمير صنهاجة بتهمة الثورة عليه. انظر: ابن بشكوال ـ الصلة: 1 / 125

(161) ابن بشكوال ـ الصلة: 1 / 125

(162) ابن بسام ـ الذخيرة: 1 / 140

(163) انظر: جان وجيروم طارو ـ أزهار البساتين: 93

(164) انظر: كنون ـ عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت: 177، وانظر أيضاً: السلاوي ـ الاستقصاء: 1 / 126

بدعة »(165) . وقد ساعد على ذلك خلو هذه المنطقة من الفرق الكثيرة المتعارضة التي يؤدي احتكاكها ببعضها الى حركة من الجدل والصراع الفكري الذي يمتد الى مواضيع العقيدة ، فينشأ فيها الاستدلال والتأويل على غرار ما حدث بالمشرق ، وهو ما أشار اليه ابن حزم في مقام تعليل ضعف علم الكلام بالأندلس حينما قال : « وأما علم الكلام فإن بلادنا وان كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيها قوم يذهبون الى الاعتزال ، نظار على أصوله »(166) .

ولذلك فقد كان العلم الذي يهتم بالعقيدة ، ايراداً للاستدلالات ورداً للشبه ، وتناولاً للمتشابه ، وتأويلاً لظواهر بعض الآي ، يلقى المعارضة من عموم أهل الأندلس والمغرب ، وهو ما يبدو في النكير الذي كان يواجه به من يتعاطى هذا العلم من قبل سائر العلماء ؛ ومن ذلك ما ذكره القاضي عياض من أن أبا وهب عبد الأعلى بن وهب (ت 261 هـ / 874 م)(167) « كان قد طالع كتب المعتزلة ، ونظر في كلام المتكلمين وكان يحيى بن يحيى وابن حبيب وابراهيم بن حسين بن عاصم يطعنون عليه بذلك أشد الطعن »(168) ؛ وربما بلغ أمر النفرة من هذا العلم الى رمي المشتغلين به بالكفر والزندقة ، وهو ما يقتضي اعلان مقاومته ومنع افشائه بين الناس ، وهو ما صوره أبو الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (620 هـ — 1223 م)(169) متحدثاً عن معارضة الناس بالأندلس لكل علم جديد اذ يقول : « . . . اتصل بهم علم أصول الدين فاعتقدوا فيه ما اعتقدوه أولاً في مذاهب الأيمة من أنه كفر وزندقة . . . »(170) .

---

(165) انظر : الجويني ـ الشامل : 571

(166) عن المقري ـ نفح الطيب : 3 / 176

(167) فقيه مالكي من قرطبة عرف بالتدين والزهد ، ارتحل الى المشرق وسمع من أصبغ بمصر ومن سحنون بالقيروان ، كان قوّالاً للحق ناصحاً للأمير ، رمي بالقدر ومطالعة كتب المعتزلة والنظر في الكلام . انظر ترجمته في : القاضي عياض ـ المدارك : 3 / 138 ، وابن فرحون ـ الديباج : 2 / 54 (ط دار التراث)

(168) القاضي عياض ـ ترتيب المدارك : 3 / 138

(169) عالم طبيب من الأندلس ، تعلّم على ابن رشد ، كان متديناً ليّن الجانب ، متحققاً بعلوم الأوائل . انظر ترجمته في : ابن الأبار ـ التكملة : 2 / 739 ، رقم 2094 (طبعة مدريد)

(170) ابن طملوس ـ المدخل لصناعة المنطق : 11

وقد بلغت هذه النزعة أوجهاً في عهد علي بن يوسف بن تاشفين حيث وجدت في طبيعة الثقافة المرابطية القائمة على الفقه ما يدعمها ، ووجدت في السلطة السياسية ما يعمل على تأكيدها ، ويتخذ منها أسلوباً رسمياً في الثقافة العامة ، سخرت أجهزة الدولة لامراره ونشره ، وقد وصف المراكشي ذلك بدقة في قوله : « ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وكراهة السلف له ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد في أشباه لهذه الأقوال ، حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله ، فكان يكتب عنه في كل وقت الى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه ، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه »[171] .

وفي غياب الفكر العقدي المؤصل لمسائل العقيدة ، الجامع بين ما يبدو في ظاهره متنافراً من الآيات ، المفسر لما ورد من الصفات الخبرية ، ربما تكون قد نمت بعض الأفهام العقدية في اتجاه التشبيه والتجسيم خاصة بين أولئك البدو الذين لم يحظوا بثقافة دينية أصيلة ، وهو ما أشار اليه ابن حوقل في وصفه لأهل السوس اذ يقول : « والمالكيون من فظاظ الحشوية »[172] ، ولكننا نعتقد ان ذلك بقي ظاهرة جزئية ، قد تبرز في أماكن وأزمنة محدودة ، ونرى من المبالغة ما ذهب اليه بعضهم من القول بظهور تيار تشبيهي تجسيمي عم المغرب في عهد المرابطين على الأخص[173] . ولا شك أن منشأ هذه المبالغة التأثر بدعاية الموحدين ضد المرابطين واطلاقهم اسم « المجسمين » عليهم ، امعاناً في تهجينهم ، وتأليب الناس عليهم . ولا يعدو الأمر ـ كما نراه ـ أن يكون فهماً للعقيدة قائماً على أساس حمل النصوص على ظواهرها في الصفات الخبرية على الأخص ، وتنكب التأويل فيها .

---

(171) المراكشي ـ المعجب : 236-37

(172) ابن حوقل ـ صورة الأرض : 90

(173) انظر مثلاً : محمد العنابي ـ محمد بن تومرت : 253 وأحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 647

ثالثاً : الحياة الاجتماعية :

كان المجتمع الأندلسي مجتمعاً حضرياً ، فيما كان المجتمع المغربي مجتمعاً تغلب عليه البداوة ، ولما توحد القطران في عهد يوسف بن تاشفين ، حصل بينهما مزيد من التمازج والأخذ والعطاء ، انتهى الى فشو للمظهر الحضري بالمدن الكبرى للمغرب وعلى رأسها مراكش .

ويظهر ان الجانب السلبي في التحضر الأندلسي المتمثل في ظاهرة التميع وأنواع الفسوق ، قد تسرب هو أيضاً الى المدن المغربية ، ولم يكن ما عرف به يوسف بن تاشفين وابنه على من التقى والورع حائلاً دون تفشي هذه المظاهر المشينة من الأمراض الأخلاقية الاجتماعية .

ففي مجال السلطة ، شهد عهد علي بن يوسف ظهوراً لبعض مراكز القوى متمثلة في الولاة والحكام المرابطين ، وبدأت هذه المراكز تمارس تحت تراجع الهيمنة التي كانت لشخصية الخليفة بعض الاستبداد والتسلط على الرعية وهو ما وصفه المراكشي اذ يقول : « واختلت حال أمير المسلمين رحمه الله بعد الخمسمائة اختلالاً شديداً ، فظهرت في بلاده مناكر كثيرة ، وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ، ودعواهم الاستبداد ، وانتهوا في ذلك الى التصريح ، فصار كل منهم يصرح بأنه خير من علي أمير المؤمنين ، وأحق بالأمر منه »(174) .

وتشير بعض المصادر الى أن عنصر النساء أصبح له دور كبير في تدبير الأمور في جو متعفن تصنع فيه القرارات في المجالس المشبوهة ، ويشرك فيها السفهاء من القوم ، فقد « استولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع سبيل ، وصاحب خمر وماخور »(175) . وربما تكون هذه الظاهرة متطورة عن تلك البادرة التي صدرت من يوسف بن تاشفين في اعطائه لزوجته الشهيرة « زينب النفزاوية » رتبة المشورة وابداء الرأي في أمور السياسة والحرب ، فضلاً عن مشاركتها في مجالس

---

(174) المراكشي ـ المعجب : 241

(175) نفس المصدر والصفحة .

الثقافة والأدب(176) . وقد يكون صحيحاً ما ذهب اليه بروفانسال في محاولة لتفسير هذه الظاهرة من أن للنساء في مجتمع لمتونة الصحراوي منزلة حرصن على أن يحتفظن بها في بلاط المرابطين ، وأتاحت لهن حرية الحياة النسبية التي لم يفقدنها عند رحيلهن عن الصحراء التدخل بشغف في شؤون الدولة والتمتع بالسلطة ، والكلمة المسموعة من الأزواج والأبناء(177) .

وفي مجال الأخلاق العامة ، تذكر كثير من المصادر خاصة تلك التي أرخت لابن تومرت في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر ، أن الخمر كانت متفشية في المجتمع المرابطي ، كما كانت رائجة أيضاً أدوات الطرب مما ينبيء بفشو مجالس اللهو والمجون ، كما كان من عادة القوم اختلاط النساء بالرجال في مناسبات التجمع الخاص والعام(178) .

واذا كان لا ينبغي الانسياق مع المصادر التي كتبت في عهد الموحدين بإيحاء منهم أو بتزلف لهم ، فيما صورته من الفساد الاجتماعي والأخلاقي في عهد المرابطين في شيء من المبالغة(179) ، فإنه يبدو من الثابت أن المجتمع المغربي كان عند ظهور ابن تومرت ينطوي على شيء غير قليل من المفاسد والأمراض سواء في مجال السلطة ، أو في مجال الأخلاق العامة .

IV طور الصبا والشباب :

في هذه الأسرة ، وفي هذه البيئة في دائرتها الصغيرة والكبيرة ، قضى ابن تومرت عهد الصبا وجزءاً من سنوات الشباب ، الا أننا لا نعثر على أخبار كافية

---

(176) انظر أخبارها في : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 376-77 ، والسلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 105-106 (ط : مصر 1304) .

(177) برفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 251

(178) انظر ص 95 من هذا البحث .

(179) من ذلك ما قاله ابن الكردبوس « ولما كثر بالغرب فساد الملثمين ، وانحيازهم عن الدين ، وانطمست آثاره ، واندرست أخباره ، وعفا رسمه ، واستخفى المعروف بشخصه ، وسما المنكر بنفسه ، وأناخ الجور بكلكله ، وضرب الباطل بجرانه ، ولم يتراقبوا الله في عباده كثيراً ولا قليلاً ، وصاروا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، الى أن جاء الله تعالى بالامام المعصوم » ـ الاكتفاء : 124

تتعلق بحياته في هذا العهد ، وما جرى له فيه من الأحداث ، وسنكون مضطرين لملء هذا الفراغ ببعض التصورات التي تقوم على الاستنتاج .

لا شك أن ابن تومرت بدأ حياته العلمية بالتردد على بعض الكتاتيب لحفظ القرآن الكريم ، ويمكن أن يكون ذلك قد استغرق كامل صباه الى أول سنوات الشباب دون أن يتناول شيئاً من العلوم الأخرى وهي عادة أهل المغرب كما وصفها ابن خلدون بقوله : « فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط ، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله ، واختلاف حملة القرآن فيه ، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم . . . . . وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر أمم المغرب في ولدانهم الى أن يجاوزوا حد البلوغ الى الشبيبة »(180) .

وبما أن زمن اقامته بالمغرب قبل بدء رحلته قد امتد الى ما بعد الخامسة والعشرين من عمره ، فلا بد أن يكون بعد حفظ القرآن قد تناول شيئاً من مبادىء العلوم الشرعية ، وخاصة العلوم الفقهية لنفاق سوقها في ذلك الوقت ، ومن الراجح أن يكون قد أخذ بجملة صالحة من الأدب وعلوم اللغة ، وهو ما يؤكده ما آل اليه أمره من فصاحة اللسان والتضلع في العربية .

وتفيد بعض الاشارات في المصادر القديمة الى أن المهدي أبدى نباهة في طلب العلم ، وكان على شغف بتحصيله يبدو في كثرة ملازمته للمساجد ، وقد كان ذلك مناط ملاحظة من قبل اسرته وقومه ، كما كان ينال به شيئاً من الظهور والتميز بين أقرانه ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلدون : « وشب محمد هذا قارئاً محباً للعلم ، وكان يسمى « أسفو » ومعناه الضياء لكثرة ما كان يسرج من القناديل بالمساجد لملازمتها »(181) .

ولقد كانت بالمغرب في ذلك الزمن مراكز علمية مهمة مثل مراكش وسبتة

---

(180) ابن خلدون ـ المقدمة : 506

(181) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

وبجاية ، ولكننا لا نعثر على أي خبر يشير الى أن ابن تومرت قصد واحداً منها لطلب العلم والتبحر فيه ، ولو كان فعل ذلك لوجدنا له أثراً بوجه من الوجوه ، لما له من أهمية في حياته ، ولما تتوفر له من دواعي الذيوع ، حيث يرويه فيما بعد عند ظهوره واشتهار امره بعض مشائخه وزملائه في الطلب ، فهل يكون ابن تومرت قد أعرض عن العلم الذي يروج بهذه المدن المغربية ، وتاق الى علم آخر هناك بالمشرق ، فآثره ، وشد اليه الرحال ؟ .

ومن المحتمل أن يكون هذا الشاب قد حصل له في هذا العهد شيء من الانشغال بالواقع الذي كانت تجري عليه الحياة في جوانبها المختلفة بالمغرب ، وخاصة تلك المظاهر التي تثير الانتباه في مجال السلطة والأخلاق العامة بسبب ما هي عليه من خرق للتعاليم الاسلامية ، فقد كان قريب الاقامة من العاصمة مراكش ، ولا شك أنه كان يتردد عليها بين الفينة والأخرى ، وان ما رجع به بعد الرحلة من عزم لا يني على تغيير المنكر في السياسة والأخلاق ، يشير الى أنه كان قبل الارتحال مشغول الذهن بما كان يجري من المفاسد ، بل لعل بذرة التغيير قد تولدت في نفسه منذ ذلك الحين ، وحينئذ لا يكون ارتحاله الى المشرق الا بقصد اكتساب المعدات التي تمكن من التغيير ، وأول تلك المعدات تحصيل العلم ، ولذلك وجد ابن تومرت نفسه في الطريق الى المشرق ، وهي البداية في طريق التغيير .



الفصل الثاني

رحلة ابن تومرت الى المشرق

I دوافع الرحلة :

لقد كان المشرق بالنسبة لأهل المغرب عامة ، محط آمال الراغبين في العلم ، التواقين الى التبحر فيه ، فلا يحقق ذلك عندهم سوى الارتحال الى عواصم العلم هناك ، مثل بغداد ودمشق والمدينة وغيرها ، وقد كانت هذه الرحلة في العرف المغربي عنصراً مهما في تكوين الشخصية العلمية ، وفي اكتساب الهيبة والاحترام ، وهو ما جعل طلاب العلم يحرصون شديد الحرص على تحقيق هذه الرحلة ، ويرون فيها السبيل الى الشهرة العلمية ، وقل من علماء المغرب المشهورين من لم يشد الرحال الى المشرق لتحصيل العلم .

ولا بد أن هذه المعاني كانت تدور بخلد ابن تومرت ، وهو ذلك الذي نشأ محباً للعلم شغوفاً به ، حريصاً على تحصيله ، فتكون فيه شوق الى علوم المشرق ومشائخه ، ممزوج بالأمل في المكانة المرموقة والشهرة العلمية ، فكان ذلك أحد الأسباب الرئيسية في الأقدام على الارتحال الى عواصم الشرق .

وفي نطاق هذا السبب ثمة عنصر مهم من الراجح أن يكون قد ذكى شوق هذا الطالب الى تلك البقاع ، وأكد في نفسه العزم على الرحيل اليها ، ذلك هو ما بلغ مراكش من صدى لشخصية مشرقية فذة ، كانت رائدة لثورة فكرية بالغة التأثير ، وهي شخصية أبي حامد الغزالي ، فقد كان له ذكر لامع بالمغرب منذ صدور تلك الفتوى منه ليضم يوسف بن تاشفين الأندلس الى الدولة المرابطية[1] ، ثم ازداد ذكره

(1) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 384 ، 386

انتشاراً لما وصل الى هناك كتابه إحياء علوم الدين ، وأحدث عاصفة شديدة ، حيث استهجنه الفقهاء ، وعارضوه ، وثاروا عليه ، لما كان فيه من المآخذ على علماء الفروع ، والنقد اللاذع لهم ، وعلى الرغم من أن أقصى نقطة بلغها التوتر في هذه القضية ، وهي المتمثلة في احراق كتب الغزالي[2] لم يشهدها ابن تومرت ، حيث كان وقوعها سنة 503 هـ / 1109 م بعدما غادر المغرب الى المشرق ، فإنه لا شك أن يكون قد شهد مواقف أخرى سبقت هذا الطور ، متمثلة في الجدل الذي ثار في شخص الغزالي ومؤلفاته[3] ، والهجوم الذي كان عليه من قبل الفقهاء على الخصوص .

ان هذه المعارضة لعالم مشرقي ، من قبل الفقهاء المغاربة ، ومن ورائهم السلطة السياسية لتمثل نقطة مثيرة بالنسبة لتلك النفوس التي تحمل عزماً على الرحلة لطلب العلم ، وخاصة تلك التي كانت تلحظ الواقع المغربي السياسي والاجتماعي فتنشأ فيها الريبة ، وتنغرس بذور الرفض مثلما كان الشأن بالنسبة لابن تومرت ، فهل يكون هذا الأمر من الدواعي التي أنهضته لانجاز مشروع رحلته ، وشدت من عزمه على تحقيقها ليتصل هناك بمنبع هذه الثورة ، ويتعرف مباشرة على الأصول التي انطلقت منها في سبيل انضاج ما كان قد دار بخلده من رفض ، واكتساب الوسائل والمعدات التي تضمن له النجاح اذا ما أراد يوماً أن يشرع في التغيير ؟ .

ولا شك مع هذه الأسباب أن يكون الشوق الى الحج قد هز نفسه ، وأوضح في ذهنه سداد ما انتواه من أمر الرحلة ، وشحذ ارادته على الشروع في تنفيذها . ولما اختمرت في نفسه هذه الدواعي واتضح له الطريق ، وجد نفسه في البداية الى المشرق .

II مسيرة الذهاب :

رغم الغموض الذي لا زال مسيطراً على حياة ابن تومرت في مسيرة ذهابه الى

---

(2) انظر في هذه الحادثة ومصادرها ما ورد في ص 43 من هذا البحث .

(3) لقد انتصر بعض المغاربة للغزالي ودافعوا عنه ، وجادلوا الفقهاء فيه ، ومن هؤلاء ابن النحوي . انظر مثلاً : نيل الابتهاج لأحمد بابا : 349, 398 ، والاستقصاء للسلاوي 1 / 129

المشرق ، فإنه يمكن من خلال معلومات قليلة ومتضاربة أحياناً أن نرسم ملامح عامة لهذه المسيرة ، ويكون ذلك من خلال عنصرين أساسيين : تاريخ الارتحال ، والطريق الذي سلكه في تلك المسيرة .

1 ـ تاريخ الارتحال :

يكاد الاتفاق يحصل بين المؤرخين على أن ارتحال ابن تومرت الى المشرق كان في أواخر القرن الخامس أو أوائل القرن السادس ، ولكن تحديد السنة بالذات كان محل اختلاف بينهم . فقد أورد ابن القطان بداية هذه الرحلة في أخبار السنة الأولى من المائة السادسة(4) ، ولكنه ذكر في موضع آخر أنها كانت في السنة الأولى من المائة السادسة أو التي قبلها(5) . وقال المراكشي : ان ابن تومرت « كان قد رحل الى المشرق في شهور سنة 501 هـ في طلب العلم ، وانتهى الى بغداد »(6) ، فيما ذهب ابن عذارى الى أن ذلك كان سنة 500 هـ(7) . أما ابن خلدون فكانت عبارته : « وارتحل في طلب العلم الى المشرق على رأس المائة الخامسة »(8) ، وهي عبارة تحدد تاريخ الرحلة بسنة 500 هـ / 1106 م أو سنة 499 هـ / 1105 م باعتبار أن عبارة رأس القرن يمكن أن تحتملها أيضاً(9) .

ان هذه الروايات المختلفة تسفر عن أن بداية الرحلة كانت في احدى السنوات الثلاث : 499 هـ / 1105 م و500 هـ / 1106 م و501 هـ / 1107 م . وفي سبيل مزيد من الضبط نعثر على عنصر آخر مهم يمكن أن نعتمد عليه في ترجيح واحدة من هذه السنوات ، ويتكون هذا العنصر من نقطتين : الأولى ما ورد من تحديد للمدة

---

(4) ابن القطان ـ نظم الجمان : 3

(5) نفس المصدر : 4 ، وقد فهم بورويبة من هذه العبارة خطأً أن المقصود سنة 500 أو 499 . انظر كتابه ابن تومرت : 23

(6) المراكشي ـ المعجب : 245

(7) ابن عذاري ـ البيان المغرب : 1 / 435

(8) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

(9) ذكر عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 65-66 ، أن ابن خلدون سها في التعبير برأس المائة الخامسة ، والصحيح هو رأس المائة السادسة ، وتابع في ذلك السلاوي ، والصحيح أنه لا سهو من ابن خلدون ، فرأس المائة هو آخرها لا أولها قياساً على أن رأس الانسان هو أعلاه .

التي قضاها ابن تومرت بالمشرق ، فقد استغرقت تلك الرحلة خمسة عشر عاماً وهو ما ذكره ابن القطان[10] ، ويبدو أنه اعتمد في ذلك على تلك الرواية التي أوردها هو نفسه عن أخت ابن تومرت تعقيباً على قوله لأهله قبيل وفاته انه مرتحل عنهم ، فقالت له أخته : « الى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن تغيب عنا خمسة عشر عاماً »[11] ، وهذا القول من الأخت بالذات يزيد من الاطمئنان لدقة التحديد ، حيث يجعلها الشوق لأخيها تضبط أيام الغيبة في دقة من يتحسس زمن الشوق ويرتقب اللقاء . والثانية ما ورد من تحديد للسنة التي وصل فيها ابن تومرت الى قريته عند عودته من الرحلة ، وأغلب المصادر تثبت أن ذلك كان في سنة 514 هـ / 1125 م[12] .

واذا ما جمعنا النقطة الأولى الى الثانية كانت النتيجة أن السنة الأكثر احتمالاً لبداية رحلة ابن تومرت الى المشرق هي سنة 499 هـ / 1105 م أو سنة 500 هـ / 1106 م إذا اعتبرنا احتمال الكسور الشهرية .

2 ـ طريق الرحلة :

ليس الطريق الذي سلكه ابن تومرت في رحلته ، والنقاط التي مر بها أو أستقر فيها بعض الوقت واضحة كل الوضوح ، بل هي محل خلاف بين المؤرخين يدعو الى المناقشة والتحقيق .

ولا نجد أخباراً تتعلق بالمدن المغربية التي مر بها بعد خروجه من قريته ، ولكننا نعثر على جملة من الأخبار تتعلق بمدن خارج هذه المنطقة شهدت مروره منها أو استقراره فيها بعض الاستقرار ، وعندما نجمع بينها تحصل لنا صورة للطريق الذي سلكه نحو الشرق ، وأهم عناصر ذلك الطريق هي التالية :

أ ـ في الأندلس :

أشارت بعض المصادر الى أن ابن تومرت بعد انطلاقه من جهة مراكش جاز

---

(10) ابن القطان ـ نظم الجمان : 4 والعبارة هي « وغاب في رحلته في طلب العلم خمسة عشر عاماً » .

(11) نفس المصدر : 126

(12) انظر ص 103 من هذا البحث .

الى الأندلس ، ودخل قرطبة ، ومن بين الذين ذكروا هذا الجواز ابن القطان الذي تعتبر روايته أقدم الروايات التي بين أيدينا ، فقد قال : « ان الامام المهدي رضي الله عنه جاز البحر الى الأندلس طالباً للعلم ، ووصل قرطبة »(13) . وقد تابعه في ذلك ابن عذارى ، وابن خلدون ، وابن القنفذ ، والقلقشندي ، والزركشي(14) ، وقد اعتمد هذه الرواية القديمة معظم الباحثين المحدثين ليثبتوا هذا الجواز الى الأندلس(15) . الا أن بعض الباحثين أغفل هذه النقطة بما يفهم منه رفض لها ، وهو ما ذهب اليه الأخوان « طارو » في جعلهم الرحلة تنتقل من فاس مباشرة الى تونس والقيران(16) . وقد أبدى بروفنسال بوضوح تشككه في انتقال ابن تومرت الى الأندلس(17) ، الا أن هذا الشك ليس له مبررات من الوثائق فيبقى هذا الانتقال بناء على ما ذكرته الروايات القديمة أمراً راجحاً .

ولا نعثر على أخبار عن المهدي بالأندلس سوى اشارات قليلة نستفيد منها أنه طلب هناك العلم ، وذكر ابن قنفذ أنه قرأ على القاضي أبي جعفر حمدين بن محمد بن حمدين (ت548 هـ / 1153 م)(18) . وقدتصور بعض الباحثين أنه التقى هناك ببعض التيارات الفكرية والمذهبية ، وعلى الأخص المدرسة الحزمية في الفقه والعقيدة وكان له تأثر بها(19) . ويبدو من الأرجح أن الاقامة بالأندلس لم يطل أمدها ، وسرعان ما أخذ الطريق الى المشرق ، وهو ما نستشفه من ورود الأندلس في المصادر

---

(13) ابن القطان ـ نظم الجمان : 4

(14) انظر : ابن عذارى ـ البيان المغرب : 1 / 435 ، ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465 ، ابن القنفذ ـ الفارسية : 100 ، القلقشندي ـ صبح الأعشى : 5 / 136 ، الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4

(15) انظر مثلاً : الفردبل ـ الفرق الإسلامية : 251 ، يوسف أشباخ ـ تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : 186 ، العبادي ـ المجمل في تاريخ الأندلس : 167

(16) جان وجيروم طارو ـ في حضارة الأندلس ـ 34

(17) بروفنسال ـ الاسلام في المغرب والأندلس : 265

(18) ابن قنفذ ـ الفارسية : 100 ، وابن حمدين فقيه مالكي من أهل قرطبة ، وقد تولّى بها قضاء الجماعة . وانظر ترجمته في : ابن الأبار ـ التكملة : 1 / 38 ، (ط : مدريد1887) .

(19) انظر مثلاً : الغناي ـ قيام دولة الموحدين : 169 ، عبد الله العروي ـ تاريخ المغرب : 176 ، العبادي ـ المجمل في تاريخ الأندلس : 167 ، العنابي ـ محمد بن تومرت : 324

القديمة كنقطة من نقاط المرور لا كمكان للاستقرار[20] ، وليس من مستند مقنع لهوسي ميرندا في قوله ان ابن تومرت قضى هناك سنة كاملة[21] .

ومن المهم أن نتساءل عن السبب الذي جعل ابن تومرت يقصد الأندلس ولا يبقى فيها طويلاً من حيث ان وجهته الأصلية هي بلاد المشرق ؟ ويمكن ان نفترض أنه كان له قصد في التعلم بقرطبة « وهي اذ ذاك دار علم »[22] ، فلما لم يجد بها نوع العلوم التي تحقق رغبته ، لم يطل بها المقام ، وأخذ طريق المشرق . ويمكن أن نفترض أنه قد انتقل الى الأندلس لمجرد أن يركب السفن المتجهة من ميناء المرية الى المشرق ، وليس بين أيدينا من المعطيات ما نرجح به هذا أو ذاك ، الا أنه من الراجح أن تكون قرطبة قد ألهبت شوق هذا الشاب إلى المشرق ، حيث كانت صاحبة الرّيادة في معارضة الغزالي ، ومنها كان القاضي ابن حمدين يدير الحملة الفكرية ضده .

ب ـ في افريقية :

ذكر ابن قنفذ والزركشي[23] أن ابن تومرت لما غادر الأندلس قصد مدينة المهدية ، حيث درس هناك على أبي عبد الله المازري (ت536 هـ / 1141 م) ، فيما ذهب مؤرخون آخرون الى أنه أنتقل مباشرة من ميناء المرية الى الاسكندرية[24] . أما ما ذكره الأخوان طارو من أنه مر بتونس والقيروان[25] ، فلا نجد له مستنداً من النصوص ، ويبدو أنه من باب التخمين . ويمكن أن نرجح ما قاله ابن قنفذ والزركشي بناء على أن العلاقات وخطوط المواصلات كانت أوثق وأمتن بين المهدية والاسكندرية منها بين المرية والاسكندرية مباشرة ، فكأن المهدية كانت نقطة وصل بين الميناءين[26] . الا أن ما ذكر من الدراسة على الامام المازري ، ان كان قد

---

(20) قال ابن عذاري : « فجاز الى الأندلس ، ووصل قرطبة ، وسار منها الى المرية » « البيان المغرب : 1 / 435 ، وقال ابن خلدون : « ومر بالأندلس ، ودخل قرطبة » ـ العبر : 6 / 465

(21) هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 7

(22) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

(23) انظر ابن قنفذ ـ الفارسية : 100 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4

(24) انظر مثلا : هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 8 الذي ذهب الى أن ما ذكره الزركشي هو مجرد التباس وقع فيه ، ويبدو أنه لم يطلع على ما ذكره ابن قنفذ الذي هو أسبق من الزركشي .

(25) جون وجيروم طارو ـ في حضارة الأندلس : 34

(26) انظر : بورويبه ـ ابن تومرت : 23

حصل فلا يعدو أن يكون حضوراً خفيفاً لبعض دروسه ، فالرجل وجهته المشرق ، ولم يكن المازري قد لمع ذكره حينئذ حيث عاش بعد ذلك ستاً وثلاثين سنة .

وانفرد التيجاني في رحلته بالاشارة الى أن ابن تومرت مر بجزيرة جربه وأقام بها بعض الوقت ، حيث بقى ذكره في مسجد كان قد سكنه بعض أيام[27] ، وليس ذلك بمستبعد من الناحية النظرية حيث ان جربة تقع في الطريق البحري بين المهدية والاسكندرية .

ج - في مصر :

تكاد المصادر التي ترجمت لابن تومرت تجمع على أنه حل بالاسكندرية وتلقى هناك دروساً على أبي بكر الطرطوشي (ت 521 هـ ـ 1127 م) ، وحلوله بالاسكندرية أمر طبيعي ، فهي النقطة المهمة براً وبحراً في الطريق بين المغرب وبين بلاد المشرق ، وهي المستراح الممتاز للمغاربة في طريقهم الى الحج ، وكثيراً ما يستمرئون بها الحياة فيتخذونها مستقراً لهم .

وقد ذكر الاخوان طارو ـ على عادتهما في الاغراب ـ أن ابن تومرت قصد القاهرة أولاً ، ثم انتقل الى الاسكندرية[28] ، وليس لذلك ذكر في المصادر القديمة .

د ـ في مكة :

تذكر جملة من المصادر[29] ان ابن تومرت زار مكة في سفره ، وقضى فريضة الحج ، ولئن كانت بعض هذه المصادر تشير الى أن هذه الزيارة كانت بعد الانتهاء من طلب العلم ، ومنها قفل الى المغرب كما ذكره ابن الأثير اذ قال : « فحج من هناك وعاد الى المغرب » ، فإنه يبدو من الراجح أن تكون وقعت في بداية الرحلة اثر خروجه من مصر ، وهو ما تؤكده رواية ابن خلدون حيث يقول : « . . ثم أجاز الى

---

(27) التيجاني ـ الرحلة : 502

(28) جون وجيروم طارو ـ في حضارة الأندلس : 34

(29) انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 46 ، ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465 ، أبو الفدا ـ المختصر في أخبار البشر : 2 / 232 ، ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294

الاسكندرية وحج ودخل العراق . . »[30] ، ومما يرجح ذلك ان ابن تومرت كان عندئذ قد جاوز البلوغ بعدة سنوات وهو ما يؤكد في نفسه التعجيل بأداء فريضة الحج على عادة أهل المغرب ، وأغلب طلاب العلم من المغاربة الذين يؤمون المشرق لا يؤخرون حجهم الى وقت الرجوع ، بل يقدمونه ، أو يقومون به أثناء اقامتهم هناك على الأقل[31] .

ويبدو أن الاقامة بمكة لم تدم طويلاً بل اقتصرت على أيام الحج أو زادت عليها بقدر يسير ، وهو ما نستشفه من قول ابن خلكان : « وحج وأقام بمكة مديدة »[32] .

وقد ذهب بروفنسال الى أن ابن تومرت لم يؤد فريضة الحج وذلك لأن المؤرخين لم يدعوه باسم الحاج ، وقد منعته من ذلك أسباب سياسية ومادية[33] ، ويبدو أن هذا القول بعيد عن الحقيقة بالنظر الى تلك التأكيدات من قبل المؤرخين ، وبالنظر الى تلك العاطفة الدينية الجياشة التي لا نتصور معها تخلفاً عن الحج ، وليس في عدم دعوته باسم الحاج دليل على عدم حجه ، فذلك لقب شعبي لا يستعمله المؤرخون كثيراً ، وقد تلقب ابن تومرت بألقاب اكثر شهرة منه مثل المهدي والامام[34] .

هـ - في الشام والعراق :

لم يذكر من المؤرخين زيارة ابن تومرت للشام سوى المراكشي في قوله : « وقيل انه لقى أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزهده فالله أعلم »[25] ، وليس من

---

(30) ابن خلدون - العبر : 6 / 465 .

(31)) من ذلك ان ابن العربي كانت بداية رحلته الى المشرق سنة485 ، وبداية عودته سنة491 ، وقد قام بالحج سنة 489 . انظر : عمار طالبي - آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 25

(32) ابن خلكان - الوفيات : 5 / 46 ، وقد أخطأ في فهم هذه العبارة بوروبيه في كتابه : ابن تومرت : 24 ، حيث نسب الى ابن خلكان قوله ان ابن تومرت أقام بمكة مدة طويلة .

(33) بروفنسال - ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي : 28

(34) انظر : بورويبه - ابن تومرت : 24

(35) المراكشي - المعجب : 245

المستبعد أن يكون بعد أداء الحج قد مر بالشام في طريقه الى العراق ، تلك التي انتهى اليها سفره كما يكاد المؤ رخون يجمعون عليه ، وقد اتخذ من بغداد مستقراً له طلباً للعلم لسنوات عديدة تمثل المرحلة المهمة في هذه الرحلة ، وتمثل فترة ذات شأن في حياته .

III الاقامة بالمشرق :

1 ـ الحياة بالعراق أوائل القرن السادس : كانت الخلافة العباسية قد ضعف شأنها منذ أوائل القرن الخامس على الأخص ، ولم يعد الخليفة ببغداد الا رمزاً للسلطة دون أن يكون له في الواقع نفوذ يذكر ، وقد أغرى هذا الوضع الدول المجاورة مثل الدولة الفاطمية والسلاجقة الناشئين بإيران بأن يسعوا الى مد سلطانهم على العراق وعاصمتها بغداد وكان لهم في ذلك السعي الحثيث .

وقد استطاع السلاجقة ان يسبقوا الى بسط نفوذهم على بغداد والعراق كافة على عهد طغرل الأول سنة447 هـ ، وأصبح منذ ذلك الوقت النفوذ الحقيقي للأمير السلجوقي ووزرائه ، وليس للخليفة العباسي الا مظاهر الملك(36) .

والحق أن بغداد شهدت في عهد السلاجقة وفي ظل دولتهم القوية فترة من الاستقرار والازدهار إلا أنّه في أواخر القرن الخامس وأوائل السادس بدأ يتهدد المنطقة خطران كبيران : الأول استفحال الدعوة الإسماعيلية بايعاز من الفاطميين ، فقد نشطت الباطنية الإسماعيلية بإيران والعراق على صعيد الفكر والسياسة معاً ، ووصل أمرها إلى إفشاء الإغتيالات السياسية التي كان الوزير السلجوقي نظام الملك(37) أحد ضحاياها(38) ، كما كانت لهم ببغداد دعوة الى آرائهم ومناشير يشرحون

---

(36) انظر: عبد المنعم حسنين ـ سلاجقة ايران والعراق : 40 وما بعدها

(37) ابو علي الحسن بن علي بن اسحاق بن العباس ، كان وزير للسلاجقة زمناً طويلاً ، وقد اهتم بالعلم وأكرم أهله ، وهو أوّل من أنشأ المدارس ، واليه تنسب المدرسة النظامية ببغداد . انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 2 / 148

(38) انظر : المصدر السابق : 74 وما بعدها . وعمار طالبي ـ آراء أبي بكر ابن العربي : 1 / 40

فيها تلك الآراء ويسهلون على الناس اعتناقها[39] . والثاني ما بدأ يظهر من خطر الصليبيين الذين جعلوا يتحرشون بالأطراف الشمالية للدولة السلجوقية ، وتمكنوا من اكتساح بعض مناطق الشام ، وكان ذلك أيضاً مدخلاً الى صراع بين السلاجقة والفاطميين على امتلاك الشام[40] .

وقد كانت الحياة العلمية ببغداد مزدهرة في هذه الفترة ، ويرجع قسط وافر من الفضل في ذلك الى الوزير نظام الملك الذي كان شغوفاً بالعلم ، فأسس المدارس الكثيرة في بغداد وغيرها من المدن ، وشجع العلماء ، وأقام مجالس العلم ، وساعد على مقاومة الباطنية باعداد المناظرين لهم من أهل السنة ؛ فنشأت حركة علمية زاخرة من أبرز ملامحها الجانب النقدي الجدلي الذي كان يشترك فيه أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة والباطنية . وقد اشتملت بغداد أواخر القرن الخامس وأوائل السادس على فطاحل العلماء في كل فن ، وهو ما وصفه ابن العربي في قوله لما دخل بغداد سنة486 : « فألفيت بها من رؤساء العلم ورؤوسه وأشياخ الملة وأحبارها ما يملأ الخافقين ، فقلت : هذه ضالتي التي كنت أنشد »[41] .

2 ـ تعلم ابن تومرت بالمشرق :

امتدت اقامة ابن تومرت بالمشرق ما لا يقل عن عشر سنوات ، ولا تسعفنا المصادر بأي تفصيل عن هذه الاقامة الطويلة ، لا من حيث الأماكن التي ارتادها ، ولا من حيث حياة الطلب التي كان يحياها ، وما ورد من اشارات خفيفة في بعض المصادر تتعلق باقامته في بغداد وبعض مشائخه بها ، تجعلنا نرجح أنه اتخذ من هذه المدينة مقاماً أساسياً له ، فقد كانت آنذاك كما مر بيانه موطن ثراء علمي ، ومقراً لاشهر علماء العصر في مختلف الفنون ، وتلك كانت بغيته التي من أجلها ارتحل . الا أنه لا يستبعد أن يكون خلال هذه الاقامة الطويلة قد قام برحلات صغيرة الى

---

(39) انظر : ابن العربي ـ العواصم من القواصم : 79

(40) عبد المنعم حسنين ـ سلاجقة ايران والعراق : 102 وما بعدها .

(41) ابن العربي ـ العواصم من القواصم : 75-76

بعض مدن العراق ومدن فارس التي كانت تشتمل على مراكز علمية مهمة ، وتؤ وي بعض الشيوخ المشهورين ، زيادة منه في الاطلاع والتحصيل ، كما أنه لا ستبعد أن يكون قد أعاد الحج ، فالمدة طويلة ، ووجوده بالمشرق فرصة لكي يقوم بأكثر من حجة واحدة .

ولا نظفر الا بنزر يسير من المعلومات عن المشايخ الذين درس عليهم والعلوم التي درسها ، مما يجعلنا نلجأ الى الاستنتاج والتوليد ، محاولين تبين نوع العلوم التي تلقاها ، والنسق الفكري الذي افاده من مشائخه من الاشارات القليلة التي وردت في هذا الخصوص .

وقد أورد ابن خلدون صيغة عامة في ذكره لمشائخ ابن تومرت بالمشرق دون أن يحدد أسماءهم حيث قال : « ودخل العراق ، ولقى جلة العلماء يومئذ وفحول النظار ، وأفاد علماً واسعاً »(42) . ولكن مؤ رخين آخرين ذكروا بعض الأسماء لمشاهير العلماء في بغداد ، ومن البين أن هؤ لاء لم يكونوا الا البارزين من أساتذة المهدي ، ولا شك أنه درس على كثير غيرهم ممن هم أقل منهم شهرة ، ومع ذلك فإن بعض الذين ذكرت أسماؤ هم وقع خلاف في تتلمذه عليهم واتصاله بهم ، مما يستدعي مزيداً من التحقيق والضبط في كل واحد منهم ، وهؤ لاء الذين ذكرت أسماؤ هم هم : أبو حامد الغزالي ، والكيا الهراسي ، والمبارك بن عبد الجبار ، وأبو بكر الشاشي ، وأبو بكر الطرطوشي ، وأبو عبد الله الحضرمي .

أ ـ أبو حامد الغزالي :

لقد ثارت لجاجة حادة بين المؤ رخين لابن تومرت القدامى منهم والمحدثين ، فيما اذا كان قد التقى مباشرة بالغزالي وتتلمذ عليه ، أو أن ذلك لم يقع ، ويعكس حجم هذا الخلاف أهمية هذا اللقاء من حيث ما يمكن أن يحدثه من تأثير بالغ في شخصية ابن تومرت العلمية والفكرية ، باعتبار ما كان عليه حجة الاسلام من غزارة علم ، ومن فكر نقدي ثائر كان له تأثيره في الفكر الاسلامي عموماً ، ولنفس هذا

---

(42) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

السبب سنعمد الى مزيد من التحقيق في أمر هذا اللقاء ، لنثبت ما اذا كان الغزالي أستاذاً لابن تومرت ، أو أنه لم يكن بينهما اتصال .

وننطلق في هذا التحقيق من تحليل ما عسى أن يكون قد ورد من شهادات صادرة عن الطرفين نفسيهما ، أو شهود عيان حضروا اللقاء ، ثم نتدرج من ذلك الى روايات المؤ رخين ، وآراء الباحثين .

لم نعثر فيما بين أيدينا من مؤ لفات ابن تومرت على قول له يذكر فيه الغزالي أو ينقل عنه بما يفيد لقاءه به أو تتلمذه عليه ، ولكننا عثرنا على خبرين منسوبين اليه يذكر فيهما الغزالي بما يفهم منه لقاءه به .

وأول الخبرين ، ما نسب اليه من قولة في الغزالي تنطوي على رمزية تسبب ابهاماً في المعنى المقصود منها ، ولعلها تشير الى المسلك الصوفي الذي كان يسلكه الغزالي ، وجاءت هذه العبارة في رسالة « الكافية في براهين الامام المهدي رضي الله تعالى عنه عقلاً ونقلاً لأبي عبد الرحمان بن طاهر »(43) التي أوردها ابن القطان ونصها : « وذكر لنا عنه [اي ابن تومرت] انه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي ، فقال : ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له ، أو لم يؤ ذن له ، أو لم يلج ، حسبما قال باختلاف الروايات عنه »(44) ، كما وردت نفس العبارة مع تغيير طفيف في سير أعلام النبلاء ، ونصها : « قال عبد الله بن علي الأشير : سمعت عبد المؤ من بن علي القسي سمعت أبا عبد الله بن تومرت يقول : أبو حامد الغزالي قرع الباب وفتح لنا »(45) . ومن الواضح أن هذه العبارة لا تفيد اللقاء بالغزالي بل تفيد مجرد معرفة به قد تكون ناشئة عن لقاء به ، وقد تكون ناشئة عن مدارسة لكتبه ، الا ان هذه الصياغة الرمزية ربما تدل على معرفة دقيقة بنفسية الغزالي وأحواله الروحية قد لا تتأتى الا بالمعاشرة وهو ما يدعم احتمال اللقاء .

---

(43) انظر : معلومات عنه في : ابن القطان ـ نظم الجمان : 50 تعليق رقم : 1
(44) ابن القطان ـ نظم الجمان : 54 .
(45) عن عبد الرحمان بدوي ـ مؤ لفات الغزالي : 537 ، نقلاً عن الذهبي ـ سير أعلام النبلاء : 12 / 77 أ ، (مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم12195 ح) .

وأما الخبر الثاني فهو ما أورده الزركشي في حديثه عن مرور ابن تومرت بالمهدية ، قال : « قال الشيخ أبو الحسن البطرني : رأيت شيخنا خليلاً المزدوري قال : رأيت الشيخ الصالح أبا عبد الله محمد الصقلي المدفون بثابر من عمل مرناق احدى قرى تونس قال : اجتاز علي الامام المهدي وأنا أسكن بزويلة ، فقال لي : يا شيخ ، الامام أبو حامد يسلم عليك . قال البطرني : وبلغني أن الصقلي عاش ثلاثمائة سنة وثلاث عشرة سنة »[46] . وظاهر هذا الخبر يفيد لقاء المهدي بالغزالي الا أن هناك خشية من أن تكون الرواية بأكملها غير صحيحة ، وهي خشية تبررها هذه المبالغة الصارخة في تقدير عمر الصقلي كما ذكره صاحب الرواية البطرني .

أما الغزالي فإنه لم يذكر ابن تومرت في مؤلفاته سوى مرة واحدة في كتاب « سر العالمين وكشف ما في الدارين » فقد قال : « فأول من استحسنه [لعلها استنسخه] وقرأه علي بالمدرسة النظامية سراً من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية ، وتوسمت منه الملك . . . »[47] ، ويثبت هذا النص في صراحته بما لا يدع مجالاً للشك اللقاء بين الرجلين ، الا أن الكتاب الذي ورد فيه وهو سر العالمين كتاب مشكوك في نسبته الى الغزالي ، وذهب كثير من الباحثين الى أنه منحول عنه[48] . وعلى الرغم من ان الكتاب وردت فيه أسماء كثيرة من كتب الغزالي ينسبها الى نفسه ، مما يوحي بأنه من تأليفه ، إلا أنه وردت فيه عبارات تلقي شكاً حقيقياً في نسبته اليه ، ومن ذلك قوله : « وأنشدني المعري لنفسه ، وأنا شاب في صحبة

---

(46) الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4

(47) الغزالي ـ سر العالمين : 5-6

(48) انظر : بدوي ـ مؤلفات الغزالي : 271 ، وقد ذكر من هؤلاء المتشككين : الشاه عبد العزيز الدهلوي في كتابه ، « تحفة اثنا عشرية » ، وفولدزيهر ، وبويج ، ومكدونالد ، وقد علق محمد تقي دانش على هذا الكتاب بأنه ينسب الى الغزالي ، ويمكن أن يكون من تأليف الباطنية (فهرست مخطوطات مكتبة كلية الحقوق بجامعة طهران ، مجلد303 ص208) . وذكر الدكتور عبد الله عنان تعليقاً على النص السابق كما نقله فولزيهر عن سر العالمين بان اسم ابن تومرت غير موجود في مخطوطتي دار الكتب المصرية . وقد رجعت الى المخطوطة رقم89 تصوف من هذه الدار ، فوجدت بها اسم « محمد بن يوسف » وقارنت بمخطوطة برلين281 Lbg,560فوجدت بها « محمد بن يو ببسف (كذا) » وواضح أنه تصحيف ليوسف .

يوسف بن علي شيخ الاسلام :

أنـا صائـم طول الحياة وانما   فطـري الحمام ويوم ذاك أعيد(49)

فإن المعري توفي سنة448 هـ / 1056 م ، بينما ولد الغـزالي سنـة450 هـ / 1058 م ، فكيف ينشده لنفسه وهو لم يولد بعد ؟(50) الا أن هذا الكتاب وان يكن منتحلاً عن الغزالي فإنه لا يسقط كوثيقة صالحة من وجه آخر ، وهو ما سنبينه بعد حين .

واذا ما انتقلنا بعد ذلك الى شهادات شهود العيان من المعاصرين للرجلين ، فإننا نجد شهادة لابن العربي الذي قام برحلة الى المشرق أواخر القرن الخامس ، فقد سأله عبد المؤمن بن علي عندما قدم عليه في وفد اشبيلية لمبايعته عما اذا كان رأى المهدي ولقيه عند الشيخ أبي حامد الغزالي ، فقال له : « ما لقيته ، ولكن سمعت به ، فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال كان يقول ان هذا البربري لا بد أن سيظهر »(51) ؛الا أن هذه الشهادة حظها من الصحة ضعيف ، ذلك لأن ابن العربي كان قد رجع الى الأندلس من رحلته الى المشرق قبل بضع سنوات من بداية رحلة المهدي(52) . ويبدو أنها من وضع بعض الموحدين في سياق الدعاية لمذهبهم .

ونعثر على شهادة أخرى لرجل من أهل فاس يدعى عبد الله العراقي ، تناقلتها بعض المصادر ، ونصها كما ذكرها ابن الخطيب ما يلي :

« حكى ابن صاحب الصلاة عن عبد الله بن عبد الرحمان العراقي شيخ مسن من سكان فاس ، قال : كنت ببغداد بمدرسة الشيخ الامام أبي حامـد الغـزالي ، فجاءه رجل كث اللحية على رأسه كرزي (عمامـة) صوف ، فدخـل المدرسـة ،

---

(49) الغزالي ـ سر العالمين : 88

(50) انظر : بدوي ـ مؤلفات الغزالي : 271

(51) السلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 147 . وانظر أيضاً ، ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 112 وابن أبي دينار ـ المؤنس : 104

(52) انظر : عمار طالبي ـ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1 / 56 ، وما بعدها .

وأقبل على الشيخ أبي حامد ، فسلم عليه ، فقال : ممن الرجل ؟ فقال من أهل المغرب الأقصى ، قال : دخلت قرطبة ؟ قال : نعم ، قال : كيف فقهاؤها ؟ قال بخير ، قال : هل بلغهم كتاب الاحياء ؟ قال : نعم ، قال : فماذا قالوا فيه ؟ فصمت الرجل حياء ، فعزم عليه ليقولنّ ما طرأ ، فأخبره باحراقه وبالقصة كما جرت ، قال : فتغير وجهه ، ومد يده الى الدعاء والطلبة يؤمنون ، فقال : اللهم مزق ملكهم كما مزقوه ، وأذهب دولتهم كما أحرقوه ، فقال أبو عبد الله بن تومرت السوسي الملقب بالمهدي : ايها الامام ، ادع الله ان يجعل ذلك على يدي ، فتغافل عنه ، فلما كان بعد أيام ، أتى الحلقة شيخ آخر على شكل الأول ، فسأله الشيخ أبو حامد ، فأخبره بصحة الخبر المتقدم ، فدعا بمثل دعائه الأول ، فقال له المهدي : على يدي ان شاء الله ، فقال : اللهم اجعله على يدك ، فقبل الله دعاءه »(53) .

ان ظاهر هذه الشهادة واضح الدلالة على لقاء ابن تومرت بالغزالي وقراءته عليه ، الا أنها تشتمل على عناصر يعتريها ضعف ، وتضع أصل القصة موضع الشك . من ذلك أنه ورد فيها ذكر لحرق كتب الغزالي بالمغرب من قبل المرابطين ، وقد وقعت هذه الحادثة سنة 503 هـ / 1109 م(54) وانتقال الرجل الذي شاهدها وأخبر الغزالي عنها من قرطبة الى بغداد يستلزم سنة أو بعض السنة ، فيكون تاريخ هذا المشهد الذي تصفه الرواية سنة 504 هـ / 1110 م ، أي قبل وفاة الغزالي بسنة واحدة ، ومن المعروف أنه في هذا التاريخ كان قد هجر التدريس ببغداد، وانتقل منها الى طوس ، حيث استقر الى أن وافته المنية(55) . ومن ذلك أيضاً تلك الصيغة الدعائية التي صيغت بها القصة ، والمتمثلة بالأخص في دعاء الغزالي على المرابطين بتمزيق الملك ، وأن يكون ذلك على يد ابن تومرت ، مما يرجح أن تكون من وضع

---

(53) ابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 76-77 ، وقد أورد ابن القطان في نظم الجمان : 17 نفس الرواية ، ولكن العراقي فيها ناقل عن شيوخه ، وليس شاهد عيان ، ونقلها عنه الرهوني في شرحه على الزرقاني (أوضح المسالك . . .) : 7 / 362

(54) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 14

(55) انظر : السبكي ـ الطبقات : 6 / 191 وما بعدها (ط : الحلبي 1968) وسليمان دنيا ـ مقدمة تحقيقه لفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للغزالي : 3 وما بعدها (ط . الحلبي 1961) .

بعض الموالين للموحدين في سبيل مزيد من التمكين للدعوة الموحدية بوضع تزكيات لها من أعلام لهم مكانتهم العلمية مثل الغزالي .

وبهذا يبدو ان الشهادات المباشرة في خصوص هذا اللقاء لا تسعفنا بشيء قطعي نطمئن اليه في الاثبات أو النفي ، فما هي آراء المؤ رخين والباحثين ؟ .

يمكن أن نقسم هؤ لاء الى ثلاث طوائف : طائفة متشككة في أمر اللقاء ، وطائفة مثبتة ، وطائفة نافية .

أما المتشككون فإنهم أولئك الذين لم تتضح لديهم حجة على انتفاء اللقاء ، ولا حجة على ثبوته ، فأوردوا المسألة غفلاً عن النفي والاثبات ، مع استعمال عبارات يفهم منها الموقف المتشكك . ومن هؤ لاء من القدامى المراكشي الذي ضمن موقفه في عبارته التالية : « وقيل انه [أي ابن تومرت] لقى أبا حامد الغزالي بالشام أيام تزهده ، فالله أعلم »(56) ، كما يبدو تشككه أيضاً في قوله : « وحكي أنه ذكر للغزالي ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت الى المغرب من احراقها وافسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك الا حاضراً مجلسنا »(57) . وقد وقف نفس الموقف المتشكك ابن خلدون حينما قال : « ولقى فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره »(58) ، والنويري اذ يقول : « ووصل في سفره الى العراق ، واجتمع بالغزالي ، والكيا الهراسي ، وقيل لم يجتمع بالغزالي »(59) . وقد انعكس هذا الشك من المؤ رخين على بعض الباحثين المحدثين الذين تناولوا سيرة ابن تومرت(60) .

وأما المثبتون للقاء فهم كثير من المؤ رخين والباحثين ، وقد عمد بعضهم الى

---

(56) المراكشي ـ المعجب : 245 .
(57) نفس المصدر : 245-46
(58) ابن خلدون ـ المعبر : 6 / 466
(59) النويري ـ نهاية الارب : 22 / 187-88
(60) انظر مثلاً : عبد الحميد العبادي ـ المجمل في تاريخ الأندلس : 167

مزيد من التأكيد له ، ووضع الأدلة عليه ، في حين اكتفى البعض الآخر بالذكر المجرد ، ولعل أول من سار في هذا المسار ابن خلكان حيث قال : « فانتهى الى العراق ، واجتمع بأبي حامد الغزالي والكيا الهراسي ، والطرطوشي وغيرهم »(61) ، وتابعه في ذلك ابن أبي زرع اذ يقول : « لقى من العلماء الذين أخذ عنهم العلم الشيخ الامام الأوحد أبا حامد الغزالي رضي الله عنه ورحمه ، لازمه لاقتباس العلم ثلاث سنين »(62) ، وقد انعكس هذا الموقف على كثير من الباحثين المحدثين فأوردوا اللقاء مورد الاثبات(63) . ومن المهم أن نلاحظ أن هؤلاء المثبتين جميعاً لم يعتمدوا على حجج قطعية فيما ذهبوا اليه ، وانما كان اعتمادهم على القرائن والروايات السابقة .

وأما النافون لهذا اللقاء ، فإننا نجد أولهم من المؤرخين ابن الأثير حيث يقول : « وصل [أي ابن تومرت] في سفره الى العراق واجتمع بالغزالي والكيا ، واجتمع بأبي بكر الطرطوشي بالأسكندرية ، وقيل انه جرى له حديث مع الغزالي فيما فعله بالمغرب من التملك ، فقال له الغزالي ان هذا لا يتمشى في هذه البلاد ، ولا يمكن وقوعه لأمثالنا ، كذا قال بعض مؤرخي المغرب ، والصحيح أنه لم يجتمع به ، فحج من هناك وعاد الى المغرب »(64) . وعلى الرغم من أن ابن الأثير أورد هذا الحكم دون تعليل ، ولا استناد الى أي حجة ، فإن هذا الحكم القاطع الذي انفرد به من بين المؤرخين قد لقى مؤيدين كثيرين من الباحثين المحدثين .

ولعل أول من حاول أن يدعم هذا النفي بالحجة هو ڤولد زيهر الذي انتهى الى

---

(61) ابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 46

(62) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 120 ، وورد هذا الاثبات أيضاً في : أبو الفدا ـ المختصر في أخبار البشر : 2 / 232 ، والسبكي ـ طبقات الشافعية : 4 / 71 ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 57 والحلل الموشية : 75 ، وأعمال الاعلام : 266 ، وابن القنفذ ـ الفارسية : 100 ، والقلقشندي ـ صبح الأعشى : 5 / 191 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4 وابن العماد ـ الشذرات : 4 / 70 ، واليوسي ـ المحاضرات : 107 ، وابن أبي دينار ـ المؤنس : 101 ، والزبيدي اتحاف السادة المتقين : 1 / 44 ، وابن زيدان ـ اتحاف اعلام الناس : 1 / 88 ، ومجهول ـ مفاخر البربر : 117 ، والذهبي ـ تاريخ الاسلام الكبير : 106 .

(63) انظر مثلاً : كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 99 ، والمنوني ـ العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين : 11 ولترنو ـ هل التقى الغزالي بابن تومرت ؟ : 147 .

(64) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن غلبون ـ التذكار : 85

القول بأنه « يحق لنا أن نلغي من ترجمة ابن تومرت قصة الغزالي ، فهي غير مقبولة اطلاقاً ، سواء من حيث ترتيب الحوادث الزمنية ، أو من حيث منطق الحوادث نفسها . وكل ما هناك أننا نرى فيها تحقيقاً لحاجة الناس بأن يجدوا سبباً موجباً غير الصفات الشخصية لارتفاع رجل وصل في لمعة نور خارق الى السلطان ، والى سحق الدولة القائمة »(65) ، وقد ظل هذا الرأي لڤولدزيهر أساساً لجل أولئك الذين أتوا بعده . واتخذوا نفس الموقف في هذه القضية(66) . ويمكن ان نرجع الحجج التي اعتمدها هؤلاء لتدعيم رأيهم الى حجتين رئيسيتين :

الأولى : ان الغزالي غادر بغداد منذ سنة488 هـ / 1095 م ، كما غادر دمشق بعد تزهده منذ سنة499 هـ / 1105 م ، ليستقر بعد ذلك بنيسابور ثم بطوس حيث توفي بها سنة505 هـ / 1111 م ، في حين لم يغادر ابن تومرت المغرب الا سنة 499 هـ1105 م ، **وربما لم يكن قد وصل بغداد الا سنة504 هـ / 1110 م ، وبذلك يكون التقاء الرجلين أمراً غير ممكن لا بدمشق ولا ببغداد**(67) .

الثانية : ان قصة اللقاء بين الرجلين اخترعها الموحدون لسبب سياسي دعائي ، وهو ما يشير اليه اقتران هذا اللقاء بمسألة حرق كتب الغزالي من قبل المرابطين ، ودعوة هذا الاخير عليهم بتمزيق ملكهم ، ودعوته لابن تومرت بأن يكون الوريث لهذا الملك ، ففي وضع هذه القصة تدعيم لدعوة ابن تومرت الموحدية ، حيث تحمل ما يشبه الفتوى من الغزالي بشرعية الثورة على المرابطين(68) .

ان هذه الأقوال والاراء الكثيرة المتضاربة ، مع عدم توفر الحجج القطعية في اثبات اللقاء أو نفيه ، تدعونا الى أن نطرح هذه المسألة على مستوى الامكان أولاً ،

---

(65) ڤولدزيهر ـ ابن تومرت والمذاهب الاسلامية بالمغرب : 12

(66) من هؤلاء : هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 10 وما بعدها ، عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 1 / 161 وعبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 77 ، محمد ولد داده ـ مفهوم الملك في المغرب : 133 ، جون وجيروم طارو ـ حضارة الأندلس : 34 ، سعد محمد حسن ـ المهدية في الاسلام : 190 ، الغناي ـ قيام دولة الموحدين : 216

(67) انظر بالأخص : عبد الله علام ، وعنان ، وڤولزيهر في المراجع المتقدمة .

(68) انظر بالأخص ، عبد الله علام ، والغناي ، ومحمد ولد داده في المراجع والصفحات المذكورة بالتعليق رقم : 63

لنخلص بعد ذلك الى رأي يقوم على المرجحات والقرائن التي نراها صالحة .

لقد انتهينا سابقاً الى أن التاريخ الأرجح لمغادرة ابن تومرت المغرب في طريقه الى المشرق هو سنة499 هـ / 1105 م ، ومن المعروف أن الغزالي كان حياً الى سنة 505 هـ / 1111 م ، وبهذا يصبح اللقاء بينهما أمراً ممكناً من الناحية الزمنية لاشتراكهما في الوجود بالمشرق طيلة ست سنوات .

واذا ما قدرنا ان المسير الجاد من المغرب الى المشرق قد يستغرق أقل من سنة ، أصبح من الممكن ان يكون اللقاء قد تم بدمشق حيث يجتمعان بها بعض الوقت من أواخر سنة499 قبل أن يغادرها الغزالي بعد عزلته بها متزهداً ، وحينئذ تكون الرواية التي ذكرها المراكشي في كون اللقاء تم بالشام(69) رواية ممكنة الصدق ، كما يصبح امراً محتملاً ذلك التأويل الذي أول به ڤولدزيهر عبارة وردت في كتاب زبدة كشف المالك وهي : « وبها أي دمشق المنارة التي أقام بها الامام الغزالي ويومره (كذا) الذي ملك بلاد العرب »(70) ، فقد أولها ڤولدزيهر لكي يكون لها معنى واضح بـ« تومرت الذي ملك بلاد الغرب »(71) .

واذا كانت المصادر لا تذكر ان الغزالي أقام ببغداد في هذه الفترة التي أقامها بها ابن تومرت ابتداء من سنة500 هـ / 1106 م ، حيث كان عند ذلك قد انتقل الى نيسابور وطوس ، فإنه من المحتمل ان تكون زيارته اليها غير منقطعة ، بل ان بعض الباحثين يذكر انه كانت له بها اقامة قصيرة لا تتجاوز ستة أشهر سنة501 هـ / 1107 م(72) ، وخلال هذه الزيارات يمكن أن يتم اللقاء وان يكن قصير الأمد . واذا كانت المصادر لا تذكر ان ابن تومرت تحول الى نيسابور أو الى طوس ، فإنه ليس من المستبعد ان يكون قد سافر اليهما ، فأهل المغرب مولعون بالرحلة الى أقاصي البلاد

---

(69) انظر : ص 78 من هذا البحث .

(70) غرس الدين خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك : 45

(71) فولدزيهر ـ محمد بن تومرت . . . . : 9

(72) انظر : لترنو ـ هل التقى الغزالي بابن تومرت ؟ : 147

الاسلامية ، وهناك يمكن أن يكون قد التقى بالغزالي ودرس عليه .

وبهذا يتبين أن امر اللقاء بين ابن تومرت والغزالي ، تبرز امكانه المعطيات التاريخية والمكانية ، وهو ما تبدو معه الحجة الأولى للمعارضين حجة ضعيفة .

ومع قيام امكانية اللقاء هذه نجد عدة قرائن ومرجحات ، ترجح وقوع اللقاء فعلاً . فابن تومرت ذلك النازح من المغرب لأجل العلم ، والمتلهف للمعرفة ، ليس من المقبول أن يقيم بالمشرق ما يزيد على عشر سنوات دون ان يسعى الى اللقاء بالغزالي ، وقد طبقت شهرته الآفاق ، وكان له بالمغرب صيت ذائع ، لما أثارته كتبه من معارضة المرابطين ، أولئك الذين قد تكون النقمة عليهم انغرست مبكراً في نفس ابن تومرت ، فكانت حافزاً للسعي في اللقاء بالغزالي ، والتطلع عنده الى آفاق علمية وفكرية ، تكون له عدة اذا ما أراد يوماً ان يواجه المرابطين وأتباعهم ، وبالنظر الى هذه الفائدة المرجوة ، يصبح السفر الى نيسابور وطوس للقاء هذا العالم أمراً متأكداً (73) .

واذا كان كتاب « سر العالمين » مشكوكاً في نسبته الى الغزالي ، فإن في تلك العبارة التي وردت فيه على لسان الغزالي من أنه قرأه عليه ابن تومرت(74) دلالة على أن أمر هذا اللقاء كان معروفاً عند المهتمين بالغزالي بالأخص ، فتحراه من انتحل الكتاب ، ولم يكن هذا الانتحال على فرض صحته متأخر الوقوع ، بل حدث قبل منتصف القرن السابع ، حيث ذكر هذا الكتاب أبو المظفر سبط ابن الجوزي المتوفى سنة654 هـ في كتابه « رياض الأفهام » ، ونقل منه أن الغزالي : « قال في أوله انه قرأه عليه محمد بن تومرت المغربي سراً بالنظامية ، قال : وتوسمت فيه الملك »(75) ، فتكون اذا مسألة اللقاء بين الرجلين معروفة منذ وقت مبكر ، ويبقى هذا الكتاب دالاً على حقيقة هذا اللقاء ، وان يكن في ذاته منتحلاً .

---

(73) انظر : بورويبة ـ ابن تومرت : 27

(74) انظر : ص 75 من هذا البحث .

(75) الذهبي ـ سير أعلام النبلاء : 12 / 76 أ (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم : 12195 ح) .

والى جانب هذه القرائن والمرجحات ، فإن تأثر ابن تومرت بالغزالي في كثير من آرائه ، وفي جوانب من منهجه الفكري ، كما سنراه عند تحليل آثاره ، ليدعم أن يكون قد اتصل به ودرس عليه وأخذ عنه بالأخص العلوم العقلية التي كان مبرزاً فيها مثل الأصول والمنطق ونقد الفلسفة .

ب ـ الكيا الهراسي (76) : ذكر كل من ابن خلكان وابن الأثير(77) أن ابن تومرت تتلمذ عليه ، وقد كان الكيا عالماً في الفقه والأصول والجدل وحفظ الحديث ، والخلافيات(78) ، فهذه العلوم هي التي أخذها عنه المهدي .

ج ـ المبارك بن عبد الجبار(79) : ذكر المراكشي أن ابن تومرت سمع عليه الحديث ، وقد كان المبارك محدثاً مكثراً ، ولم يطل تتلمذه عليه ، حيث توفى سنة 500 هـ / 1106 م ، ولم يكن ابن تومرت حينئذ قضى ببغداد الا سنة أو بعض السنة .

د ـ أبو بكر الشاشي(80) : ذكر المراكشي أنه أخذ عليه شيئاً من أصول الفقه وأصول الدين(81) ، وقد كان الشاشي تعين في الفقه بالعراق بعد استاذه أبي اسحاق الشيرازي (476 هـ / 1083 م) ، وانتهت اليه رئاسة الطائفة الشافعية ، وألف في الفقه كتابه الشهير « المستظهري »(82) .

هـ ـ أبو بكر الطرطوشي(83) : ذكر عدد من المؤ رخين أنه تتلمذ عليه من بينهم

---

(76) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين (504-1110) انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 286

(77) انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 5/ 46 ، وابن الأثير ـ الكامل : 8/ 294 .

(78) انظر : السبكي ـ طبقات الشافعية : 4 / 281

(79) انظر ترجمته في الذهبي ـ لسان الميزان : ج5 / 9.

(80) هو محمد بن أحمد بن الحسين بن عمرو أبو بكر الشاشي (ت507 هـ / 1113 هـ) ، انظر : السبكي ـ طبقات الشافعية : 4 / 57

(81) المراكشي ـ المعجب : 245

(82) انظر : ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 4 / 219

(83) هو أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي (ت 521 هـ / 1127 م) ، أنظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 4 / 262 ، المقري ـ نفح الطيب : 2 / 88

ابن خلكان وابن الاثير(84)، وكان الطرطوشي فقيهاً، متبحراً في السياسة الشرعية التي ألف فيها كتابه « سراج الملوك » كما كان ثائراً على البدعة ، وهو ما يتجلى في كتابه « الحوادث والبدع » وله أيضاً مختصر « لتفسير الثعالبي » .

و ـ أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي : هو الذي قرأ عليه المهدي الموطأ ورواه عنه كما جاء في السند المثبت به(85) ، وذكر صاحب الحلل الموشية أنه قرأ عليه ، ولم نعثر له على ترجمة .

على هؤلاء العلماء المشهورين ، وعلى غيرهم ممن لم تحفظ لنا أسماؤهم ، تلقى ابن تومرت العلم في مختلف فروعه طيلة عشر سنوات فلما أحس بأنه نال ما كان يطمح اليه ، أخذ طريق العودة الى المغرب وفي ذهنه تقوم صور لتلك المظاهر السلبية في حياة أهله السياسية والاجتماعية .

IV ـ مسيرة العودة :

لم تكن رحلة العودة الى المغرب بالنسبة لابن تومرت رحلة عادية ، كتلك التي يقوم بها أغلب الحجاج وطلبة العلم المغاربة المتشوقين الى أوطانهم وأهليهم ، ولكنها كانت رحلة عمل جاد لم يتخل عنه في أي مدينة أو قرية مر بها . ان ذلك العلم النظري الغزير الذي تلقاه على مشائخه ، لم يبق مجرد صورة في ذهنه ، بل حرك فيه دواعي العمل ، فالتزم في طريق الدعوة بثاً للعلم حتى يرتفع الجهل بالدين ، وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر حتى يتحقق الشرع في واقع الحياة .

وقد كانت هذه الرحلة الفرصة المهمة التي وضع فيها ابن تومرت مواهبه العلمية والخطابية موضع التجربة ، فانطلق من حين خروجه الى حين وصوله ، يبث العلم في الناس ما توفرت له الفرصة المناسبة ، ويغير المنكر لدى العامة والأمراء على السواء ، لا يثنيه عن ذلك ما يجده المسافر في نفسه من تعجل في العودة الى الديار ، ومن تهيب لتغيير المنكر شعوراً بالغربة وفقداناً للنصير من الأهل والعشيرة ، وقد

---

(84) انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 46 ، وابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294

(85) انظر ص 154 من هذا البحث .

حصلت له بسبب ذلك أحداث جسام ، سيكون لها بالغ الأثر في مستقبل حياته .

وفيما يلي سنتتبع رحلة العودة هذه في أهم أحداثها مرتبين بحسب الأماكن التي حل بها ابن تومرت .

1 ـ منطلق المسيرة :

اختلفت المصادر في تحديد تاريخ رجوع ابن تومرت الى المغرب ، فبينما يجعل ابن الأثير ذلك الرجوع قبل سنة505 هـ / 1111 م حيث ذكر أنه في هذه السنة حل بالمهدية في طريق العودة(86) ، يؤخر الزركشي ذلك الى سنة514 هـ / 1120 م حيث يقول : « توجه الى المغرب بعد أن أقام بالمشرق خمسة أعوام ـ وقيل بافريقية ـ سنة أربع عشرة وخمسمائة »(87) . ويتوسط ابن أبي زرع فيقول : « وكانت رحلته عن بلاد المشرق في أول يوم من ربيع الأول المبارك من عام عشرة وخمسمائة »(88) . واذا استبعدنا ما ذهب اليه ابن الأثير اذ ليس من المقبول أن تستغرق رحلة العودة تسع سنوات كاملة ، باعتبار ان وصوله الى قريته كان سنة514 هـ / 1120 م كما سنبينه ، فإن التاريخ الأرجح لانكفاء المهدي الى بلده يكون سنة510 هـ / 1116 م كما يذكره ابن أبي زرع مضبوطاً باليوم والشهر(89) . ويمكن الجمع بين هذا التاريخ وبين ما ذكره الزركشي باعتبار الأول تاريخاً لبداية الرحلة ، والثاني تاريخاً للوصول ، ذلك لأن ابن تومرت كان يقيم بعض الوقت في المدن والقرى التي يحل بها في طريقه ، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر ، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن القطان من أن وصوله الى بجاية كان سنة511 (90) ، وما ذكره ابن القلانسي من أن وصوله الى درن كان سنة512 هـ /

---

(86) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، وتابعه في ذلك ابن غلبون ـ التذكار : 86 ، وقد جاء هذا التاريخ أيضاً في السلاوي ـ الاستقصاء2 / 72 ، نقلاً عن كتاب « الجمع والبيان في أخبار القيروان » ، لأبي محمد عبد العزيز بن شداد بن تميم الصنهاجي .

(87) الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4

(88) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 120 ، وتابعه في ذلك ابن أبي دينار ـ المؤنس : 101 ، وأشار اليه السلاوي ـ الاستقصاء : 2 / 72

(89) انظر أيضاً : بورويبه ـ ابن تومرت : 31

(90) ابن القطان ـ نظم الجمان : 21

1118 م[91] ، وبذلك تكون رحلة العدوة قد استغرقت مدة لا تقل عن أربعة أعوام ، وليس ذلك بغريب ، بالنظر الى تلك الأحداث الكثيرة التي تخللت هذه الرحلة كما سنقف عليه .

ولا نعرف على وجه الضبط المكان الذي انطلق منه في عودته ، غير أنه من المحتمل أن تكون مكة هي المنطلق حيث يختم إقامته بالمشرق بحجة أو عمرة يأخذ فيها زاداً روحياً يعينه على الصعاب التي ينتوي تقحمها في المستقبل ، وقد يكون شرع في مكة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فبدأت مصاعبه الأولى مع أهل البلد الذين أمروا باخراجه ، فوجد نفسه في بداية الطريق الى بلده ، وهو ما أشار اليه ابن العماد حيث قال : « بدأ أولاً في الانكار بمكة ، فآذوه ، فقدم مصر . . . »[92] .

2 ـ في مصر :

كانت مصر هي المرحلة الأولى في طريق العودة ، وقد يكون مر بها في سنة 511 هـ / 1117 م حسب بعض الروايات[93] ، ومن الراجح أن اقامته بها لم تتجاوز بعض الأشهر قضى أكثرها بالاسكندرية بعدما تعرض للاذاية والطرد في مدن قبلها بسبب مبالغة منه في الانكار على أهلها[94] مبالغة قد تكون أثمرت أيضاً بعض المعجبين والمحبين ذكر أبو القاسم المصري أسماء عدد كبير منهم ، يريد أن يظهر التأثير المبكر لدعوة ابن تومرت ويبين « كونه معروفاً مشرقاً ومغرباً »[95] .

وفي الاسكندرية ، جعل يختلف الى مجلس أبي بكر الطرطوشي ، وكأنما وجد في تلك الدروس من الطعن في الحوادث والبدع[96] ما يتجاوب مع نفسه التي أشتد

---

(91) ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق : 291

(92) ابن العماد ـ شذرات الذهب : 4 / 70 ، وانظر : عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 53

(93) السلاوي ـ الاستقصاء : 2 / 72

(94) خلافاً لما أشار اليه بروفنسال من أن هذه الاقامة قد امتدت باغراء العلوم المزدهرة ، وتواصلت الى سنة 515 ، وهو رأى بين الخطأ ، انظر : الاسلام في المغرب والأندلس : 267

(95) ابو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب : 30-31

(96) للطرطوشي كتاب بعنوان « الحوادث والبدع »

فيها العزم على مقاومة ما خالف الشريعة من عادات القوم في أي مكان يحل به ، ومن ثمة انطلق يمعن في الطعن على انحرافات الناس ، وفاسد مألوفهم ، حتى لقد ضاق به أهل المدينة حاكمهم ومحكومهم ، فشاغبه العامة والغوغاء[97] . وقضى متولي المدينة بنفيه عن البلاد[98] . ويريد ابن القطان ان يمعن في اظهار علو قدر ابن تومرت فيذكر أنه لما تخلف عن الطرطوشي في مجلسه ، وعلم باعتزامه السفر ، قصده في مقره فترامى عليه وصافحه وسأله عن حاله ، ثم ودعه وانصرف[99] ، على أن ذلك ليس بغريب على تواضع العلماء خاصة حينما يلمحون النباهة والجد في تلاميذهم .

ولما ركب البحر ، اتخذ من تجمع المسافرين في السفينة فرصة للوعظ والارشاد ، فنهى عن شرب الخمر وأراق ما وجده منها ، ودعا الى اقامة الصلاة وقراءة القرآن وقد حقق بوقاره وهيبته وجديته بعض النجاح في ذلك فالتزم القوم بالصلاة والتلاوة[100] بعد خصومات ومشادات تريد بعض الروايات أن تصورها تصويراً اسطورياً يضفي على ابن تومرت صبغة الولاية منذ وقت مبكر ، فإذا هو عند بعض المؤرخين قد « ألقاه أهل السفينة في البحر ، فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة لم يصبه شيء ، فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا اليه من أخذه من البحر ، وعظم في صدورهم »[101] ، واذا هو عند بعض آخر ، يلجأ اليه أهل السفينة يطلبون الدعاء والضراعة ، لانقاذهم من هول بحري كاد يغرقهم ، وقد حل بهم بعدما كانوا غضبوا عليه ، وهددوا بإلقائه في البحر ، فيجيب الله دعاءه ويكشف ما بهم[102] .

3 ـ في افريقية :

يجعل ابن خلدون طرابلس نقطة حلول ابن تومرت بافريقية ، ومبتدأ دعوته

---

(97) ابن القطان ـ نظم الجمان : 39

(98) المراكشي ـ المعجب : 246

(99) ابن القطان ـ نظم الجمان : 39

(100) ابن العماد ـ الشذرات : 4 / 71 ، وانظر : السبكي ـ الطبقات : 4 / 71

(101) المراكشي ـ المعجب : 246

(102) ابن القطان ـ نظم الجمان : 39-40

الحقيقية الى منهج التأويل في العقيدة ، فقد حل بها « مفتياً بمذهبه ذلك [أي التأويل على رأي الأشعرية] ، مظهراً النكير على علماء المغرب في عدولهم عنه »(103) ؛ ولكننا لا نظفر بأي تفصيل عن نشاطه بهذه المدينة ، غير أنه قد يكون اتخذ من أحد مساجدها مقراً له بعض الوقت ، يدرس العلم ويفتي الناس كما نفهمه مما جاء في رحلة التيجاني عن أحد مساجد طرابلس من أنه « أشاد بذكره حلول الامام المهدي رحمه الله تعالى حين جوازه على طرابلس »(104) .

ثم ينتقل الى المهدية(105) ، ويحل بأحد مساجدها ليجعله مقراً يدرس به العلم ، مركزاً على تعليم الأصول(106) ، مدركاً ما يعانيه أهل افريقية والمغرب من نقص في هذا العلم . وفي هذه المدينة واصل ما كان شرع فيه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وربما عمد الى آلات اللهو فكسرها ، وأواني الخمر فأهرقها(107) ، مما أحدث اضطراباً في المدينة جعل الأمير علي بن يحيى بن تميم(108) يحضره في مجمع من الفقهاء ليتبين أمره فيما أحدثه . ولعله لمح في أعماله الصدق والاخلاص فأبدى له احتراماً واكراماً ، وسأله الدعاء(109) ، وربما يكون الأمير كلف الفقيه أبا عبد الله المازري ليذاكره بشأن ما أحدثه بالمدينة ، فيعاتبه ويرفق به ، ويفضي اليه بتخوفه عليه من الأمير وجنده ان هو تمادى في نفس الطريق(110) ،

---

(103) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466-67

(104) التيجاني ـ الرحلة : 245

(105) ذكر ذلك ، ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، وابن القطان ـ نظم الجمان : 40 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 47 . وابن العماد ـ الشذرات : 4 / 71 ، والسبكي ـ الطبقات : 4 / 71 ، وابن الخطيب ـ الحلل الموشية ـ77 ، وابن أبي دينار ـ المؤنس : 84

(106) انظر : السبكي ـ الطبقات : 4 / 71 ، وابن العماد ـ الشذرات : 4 / 71

(107) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 40 ، والسبكي ـ الطبقات : 4 / 71

(108) يذكر ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 انه يحيى بن تميم ، وردّد ذلك السبكي ـ الطبقات : 4 / 71 ، وابن العماد ـ الشذرات : 4 / 71 ، والصحيح أنه علي بن يحيى كما ذكره الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4 ، وذلك لأن يحيى توفي سنة509 حينما لم يشرع ابن تومرت في رحلة العودة بعد ، انظر : محمود على مكي ـ تحقيقه لنظم الجمان : 400 ، تعليق2 .

(109) انظر : ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، والسبكي ـ الطبقات : 4 / 71 ، وابن العماد ـ الشذرات : 4 / 71 ، وابن غلبون ـ التذكار : 86 ، وخالف ابن القطان ـ نظم الجمان : 40 حيث روى أن الأمير اغتاظ من عمله وهمّ به .

(110) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، وانظر : بورويبه ـ ابن تومرت : 33

فينتصح ابن تومرت ، ويغادر المهدية مخلفاً ذكراه في قلوب كثير من سكانها[111] .

ومنها قصد المنستير ليقيم بعض الأيام « مع جماعة من الصالحين »[112] . استهوته حياتهم المتزهدة في رباط المدينة الشهيرة ، حيث يعيشون للتعبد ومدارسة العلم والاستعداد للجهاد ، وهو ما يلبي في نفسه رغائبها ، ويشبع أشواقها.

ثم يرتحل الى مدينة تونس[113] ، وهناك قصده طلبة العلم يأخذون عليه الأصول بالأخص ، وقد أنحى باللائمة على العلماء حينما هموا بدفن رجل دون أن يصلوا عليه لاعتقادهم بأنه كان يضمر اليهودية في حين شهد بعضهم بأنه كان يصلي ، فحملهم على الصلاة عليه وعرفهم بالسنة ، وبين لهم الكتاب[114] .

4 ـ في المغرب الأوسط :

خرج ابن تومرت من تونس مع ثلاثة من رفاقه كانوا قد دخلوا معه اليها وهم : يوسف الدكالي ، والحاج عبد الرحمان ، وأبو بكر الصنهاجي المكنى بالبيدق[115] ، وقصدوا قسنطينة حيث نزلوا بها عند أحد الفقهاء ، وكان ابن تومرت كعادته حريصاً على اقامة السنة ومقاومة البدعة ، ومن ذلك أنه استنكر على الناس ضربهم أحد الأشخاص لسرقة اقترفها قائلاً لهم : يا قوم ، تركتم الشرع ، انما يجب عليه قطع اليد ، وانما هذا الضرب يقوم مقام القطع بجهلكم ، ثم عالج ذلك الرجل حتى تاب على يديه[116] .

ثم انتقل مع رفقائه الى بجاية وحاكمها الحمادي يومئذ العزيز بالله ابن منصور ابن الناصر بن علاء الناس (ت518 هـ / 1123 م) وكان ذلك سنة 511 هـ /

---

(111) انظر: الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4
(112) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 294 ، وانظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 40 .
(113) انظر : الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 4
(114) البيدق ـ أخبار المهدي بن تومرت : 34
(115) هو الذي كتب « أخبار المهدي ابن تومرت » وسجل فيه ابتداء من خروجهم من تونس دقائق الأخبار عن ابن تومرت ، وتفاصيل الأحداث التي جرت له .
(116) البيدق ـ أخبار المهدي ابن تومرت : 34 ، وقد انفرد بذكر دخول قسنطينة .

1117 م كما ذكره ابن القطان ، أو سنة 512 هـ / 1118 م كما ذكره ابن خلدون[117] . وهناك نزل بمسجد الريحانة[118] ، حيث اتخذ منه كعادته مدرسة لتدريس العلم ، وكان يحضر اليه زيادة على محبي العلم من الطلبة والمتعلمين جماعة من الفقهاء[119] ، فكانت فرصة للمدارسة والتناظر يبلغ فيها مذهبه الجديد في الأخذ بالأصول وانتهاج التأويل .

ولم يكن يمرّ في المدينة بمنكر الا نهى عنه . ومن ذلك أنه كان بها طبقة من الشباب الخليع ، المتشبه بالنساء في زيه ، فغير هذا المنكر جِدّه ، وأزال ذلك الزي مستطاعة[120] . وجعل ينكر على الناس شرب الخمر ويكسر أوانيها ، وقد وجد مساعدة من مقدم البلد الذي قد يكون عرض عليه مساعدة مالية ، فامتنع وتعفف[121] ، وعلى الرغم مما كان يلقاه من عنت وغلظة من غوغاء القوم[122] ، فإن مقاومته للخمر كانت لها نتائج طيبة . ولما حل عيد الفطر خرج الشباب بزيهم الخليع واختلط الرجال بالنساء ، فلم يستطع صبراً على تغيير هذا المنكر ، فزجر الناس ، واستعمل فيهم العصا يميناً وشمالاً حتى بددهم[123] ، فوقعت بسبب ذلك هيعة سلب فيها النساء حليهن ، وقام الهرج بالمدينة ، ونمي الى الحاكم أن السبب هو الفقيه السوسي ، فاستدعاه ليتبين جلية الأمر ، وعلى الرغم من أن ابن تومرت كان قبل ذلك قد أغلظ له ولأتباعه القول انكاراً لاترافه[124] ، فإنه سلك معه مسلك الرفق غير مبال بالوشاة الذين حاولوا إيغار صدره عليه ، وأمر بأن يحضر الفقهاء لمناظرته وصنع طعام بالمناسبة في بيت أحدهم ، فحضر ابن تومرت بعد تمنع ،

---

(117) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون ـ العبر : 6 / 362

(118) البيذق ـ أخبار المهدي : 36

(119) نفس المصدر والصفحة ، وقد ذكر أسماء بعض هؤلاء الفقهاء

(120) ابن القطان ـ نظم الجمان : 41

(121) ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق : 292

(122) انظر : البيذق ـ أخبار المهدي : 37

(123) نفس المصدر : 36

(124) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466

واستطـــاع أن يجيب على كل سؤال وجــه إليه ، ثم سأل الحــاضرين حتــى أسكتهم(125) .

ويبدو أنه بدأت تميل اليه قلوب النـاس بالمدينـة(126) ، وبـدأت آراؤه تجـد طريقها الى نفوسهم ، مما أقضّ مضجع الحاكم فعمل على صرفه من مدينته متخذاً طريقة النصح متعللاً بالخوف عليه من السوقـة قائـلاً : « يا فقيه لا تأمـر السوقـة بالمعروف وهم لا يعرفونه ، فانى أخاف أن يأمروا فيك وتهلكهم [لعلها أن يأتمروا بك فتهلك] ، لا يستوي حر كريم مع شيطان رجيم »(127) .

ولذلك خرج من المدينة(128) الى مكان غير بعيد منها يسمى ربـاط ملالـة ، حيث استطاع أن يواصل القاء دروسه في أمن بني العزيز القاطنين بالمنطقة ، وأدت علاقته الطيبة مع الفقهاء الى أن بنوا له مسجداً اتخذه مقراً وأصبح مدرسة تستقطب الطلبة من كل مكان لعدة أشهر(129) ، نشأت فيها بينه وبين رواده وشائج مكينة من الألفة والأخوة(130) .

ويبدو أن هذا الاستقرار النسبي بملالة ، كان مناسبة صالحة لابن تومرت ، يترسم فيها طريق المستقبل ، ويضع ملامح خطته في التغيير ، ولذلك فقد كان بعد الفراغ من التعليم يجلس تحت شجرة خروب على قارعة الطريق يكثر من التأمل ،

---

(125) ابن القطان ـ نظم الجمان : 41-42

(126) انظر : المراكشي ـ المعجب : 247

(127) البيدق ـ أخبار المهدي : 36 ، ويذكر ابن القطان أن أحد الفقهاء ، وهو عمر بن فلفول هو الذي راوده على ترك ما هو بسبيله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (نظم الجمان : 42) وهذه عادته ، فإنه يجعل الواسطة بين الحكام وبين ابن تومرت أحد الفقهاء ، كما رأيناه في الإسكندرية والمهدية ، وكأنه يريد أن يثبت أنه لا ينصاع الا للعلماء دون الحكام .

(128) ذكر ابن خلدون ـ العبر : 6 / 467 ان ابن تومرت ائتمر به السلطان والخاصة فخرج خائفاً ، ولا نجد هذا المعنى عند البيدق وابن القطان ، أما المراكشي فقد عبر بقوله : « فأمره صاحب بجاية بالخروج عنها حين خاف عاديته » ـ المعجب : 247

(129) البيدق ـ أخبار المهدي : 37 ، وانظر : هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 23

(130) ابن القطان ـ نظم الجمان : 22 ، وقد ذكر أن من بين من تعلق به من الفقهاء عبد الواحد بن عمر التونسي من فقهاء افريقية .

ويديم الصمت ، وهو أبداً ينظر الى الطريق متفرساً في المارة[131] ، ولعله بذلك شرع في خطوته الأولى في العمل التنظيمي باحثاً عن ساعد قوي يشد من أزره ، ويعينه على القيام بما رسم من جسام المهام في المستقبل ، فإذا هو يعثر على عبد المؤمن بن علي ، الذي سيكون له شأن في نشر دعوة ابن تومرت ، وتأسيس دولة الموحدين .

5 ـ اللقاء بعبد المؤمن بن علي :

ان اللقاء بعبد المؤمن[132] يعتبر أهم حدث في رحلة العودة بالنظر الى ذلك المآل الذي آلت اليه دعوة ابن تومرت ، وما كان لعبد المؤمن فيه من دور أساسي أفضى الى تكوين دولة الموحدين ، وقد اهتم المؤرخون بهذا الحدث ، وأضفى عليه بعضهم صبغة أسطورية خيالية ، وأظهروه في مظهر السر الأزلي ، الذي حُلّت رموزه ، وانكشفت أحداثه لتحول وجهة التاريخ في المغرب ، ويتحقق الوعد المسطور منذ القدم .

وفي نفس هذا السياق ، تحاول بعض الروايات أن تحيط عبد المؤمن بشيء من الكرامة منذ ولادته ، بذكر مجموعة من الرؤى والأحداث وقفت عليها أمه ، وأخرى وقف عليها هو نفسه ، وتشير كلها الى أن الصبي سيكون له ملك الشرق والغرب[133] .

وينتمي عبد المؤمن الى قبيلة كومية التي تسكن جهة تلمسان ، وقد تعلم القرآن بقريته ، ثم انتقل الى تلمسان ليدرس بها على اثنين من الفقهاء ، هما : ابن صاحب الصلاة ، وعبد السلام التونسي . ولا شك أنه كانت تصل الى أسماع المشتغلين بالعلم بالمدينة أخبار عن ابن تومرت حين اقامته بملالة ، وما كان من غزير

---

(131) البيذق ـ أخبار المهدي : 37 ، وانظر : هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 23 .
هوامش الفصل الثالث من ص44 الى 77

(132) بينما يتفق المؤرخون على أن ذلك تم بملالة يذكر ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 120 ، أنه تم بقرية « تاجره » من أحواز تلمسان ، كما يذكر المراكشي ـ المعجب : 249 رواية تفيد أن اللقاء يتم بموضع يعرف بفنزارة من بلاد متّيجة .

(133) انظر مثلاً : البيذق ـ أخبار المهدي : 38 وما بعدها ، والمراكشي ـ المعجب : 249

علمه ، وفصاحة لسانه ، ومستجد منهجه في التـدريس ، فكانـت تلك الصـورة ترتسم في ذهن عبد المؤ من الذي أبدى شغفاً بالعلم ، وتطلعاً الى تحصيله، ولما توفي عبد السلام التونسي رأى أصحابه المترددون على دروسه أن يستقدموا ابن تومـرت ليدرس مكانه ، وانتدبوا للقيام بهذه المهمة عبد المؤ من بن علي(134) ، فخف للقيام بها ، خاصة وأنه قد بلغته رسالة من أحد أصدقائه ببجاية ، يخبره فيها بأن فقيهـاً متضلعاً في أصول الدين ـ الذي كان هو مهتماً به ـ حل بالمدينة ، ويستقدمه للاتصال به ، والأخذ عنه ، وما كان ذلك الفقيه الا محمد بن تومرت(135) ، فشد الرحال الى هذا العالم الضليع .

وتذكر مصادر أخرى أن عبد المؤ من كان قد غادر موطنه رفقة عمه بقصد الحج والتعلم بالمشرق ، فلما حلا ببجاية ، نمى اليهما خبر العالم العائد من المشرق بعلم جديد ، فاستأذن عبد المؤ من عمه في الاتصال به ، ومعرفة ما عنده(136) ، ورغم أن هذه الرواية ذكرها أكثر المؤ رخين ، فإن الرواية الأولى أرجح منها ، لأنها كانت من خبر عبد المؤ من نفسه ، كما ذكره ابن القطان(137) ، على أن الجمع بين الروايتين لا يؤ دي الى تناقض ، فقد تكونان متكاملتين .

وتمعن بعض الروايات في الصبغة الأسطورية ، فتذكر أن ابن تومـرت كان يبحث عن عبد المؤ من لعلمه السابق بأن رجلاً هذه صفته ، وهذا اسمه ونسبه ، سيقوم بهذا الأمر الذي فيه حياة الدين ، وهو ما استبانه من خط الرمل ، كما وجده في كتاب الجفر(138) الذي أتى به من المشرق . ولذلك فإنه ما ان لمح وجه هذا الشاب ،

---

(134) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 21 ، وابن خلدون ـ العبر : 6 / 259

(135) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 136

(136) انظر : البيدق ـ أخبار المهدي : 38

(137) يرى هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين: 27 ، أن قصة اعتزام عبد المؤ من السفر الى المشرق للحج والتعلم ، تعتبر من تصور المؤ رخين الموحدين لمساواته في ذلك بابن تومرت . وهو رأي لا يستند على أسس من الوثائق .

(138) هو كتاب عند الشيعة فيه علم بمستقبل الأحداث ، انظر : دائرة المعارف الإسلامية : مادة « جفر » ، وابن خلدون ـ المقدمة : 297 وما بعدها .

وأخبره باسمه حتى انطبقت الصورة على الصورة ، فراح يسرد له كافة التفاصيل عن حياته وأهله وقبيلته ، وهو ما أثار اندهاش واعجاب الحاضرين من الطلبة الـذين بشرهم قبل يوم من ذلك بقدوم طالب قد بلغ به وقت النصر ، وما النصر الا من عند الله .

وعند الليل يستبقي ابن تومرت الطالب الجديد بعد خروج سائر التلاميذ ، ويبيته عنده ، ليطلعه على السر المكنون الذي خبأه له القدر، في مشهد مؤثر بكى له هذا الشاب الذي لم يكن يطمح الى أكثر من تطهير نفسه بالعلم ، فيجيبه الفقيه : انما تطهيرك من ذنوبك صلاح الدنيا على يديك ، والعلم الذي تريد اقتباسـه من المشرق قد وجدته بالمغرب(139) .

وفي هذه الليلة ، تقرر مصير عبد المؤمن بالبقاء مع ابن تومرت ، واعتـذر لعمه عن السفر الى المشرق حيث قد ظفر ببغيته من قريب . وربما يكون في هذه الليلة أيضاً قد فاوضه ابن تومرت بذات نفسه ، وما يعتزم القيام به ، فيوافقه على عزمه ، ويبايعه على مؤازرته في الشدة والرخاء(140) .

واذا نحن صرفنا النظر عن هذه الـروايات التـي تجعـل السر الأزلي العنصر الأساسي في لقاء ابن تومرت بعبد المؤمن ، فإنه يمكن ان نقرر في اطمئنان ان ابن تومرت أدرك أن ما يعتزمه من عمل المستقبل يحتاج الى عناصر من الرجال الأقوياء يساعدونه على القيام به ، وقد تبين بعد الفحص والاختبار أن عبد المؤمن هو أحد تلك العناصر الصالحة لاعانته وشد أزره ، وقد أشار الى ذلك ابن الأثير اذ يقول : « رأى فيه من النجابة والنهضة ما تفرس فيه التقدم ، والقيام بالأمر »(141) ، فيكون

---

(139) انظر تفصيل ذلك في : البيذق ـ أخبار المهدي : 37 وما بعدها ، والمراكشي ـ المعجب : 247-48 ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 77 والسبكي ـ الطبقات : 4 / 71

(140) انظر : ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 120

(141) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 295 ، وقال ابن خلدون ـ العبر : 6 / 467 : « وهناك لقيه كبير صحابته عبد المؤمن بن علي حاجا مع عمه ، فأعجب بعلمه وأثنى عزمه عن وجهه ذلك » ، وقال ابن العماد ـ الشذرات : 4 / 471 : « فلقي بقرية ملالة عبد المؤمن بن علي شابا مختطاً مليحاً ، فربطه عليه ، وأفضى اليه بسره » .

اذا اختيار عبد المؤمن من فراسة ابن تومرت لا من الأسرار المخبوءة(142) .

6 ـ نحو المغرب الأقصى :

بعد الاقامة بملالة ، وانضمام عبد المؤمن بن علي ، انطلق ابن تومرت مع أصحابه نحو مسقط رأسه بالمغرب الأقصى(143) ، وقد سجل البيدق تفاصيل هذه الرحلة ، وسجل أحداثها صغيرة وكبيرة ، فإذا هم يمرون قبل الوصول الى مراكش بكل من : متيجه وجساس وتنملت وتلمسان ووجده وصاء وأجر سيف وأمليل وفاس ومكناس ومغيله وتابرندوست(144) .

وفي هذه المسيرة كان ابن تومرت يتخير الرجال الذين يلمح فيهم الكفاءة ويضمهم اليه ، فبعد ما تخير من ملالة عبد المؤمن ، تخير منها أيضاً عبد الواحد الشرقي مستأذناً فيه أمه التي أذنت له وعطفت على الجماعة بحمار حملوا عليه أدباشهم(145) ، ومن وانشريس اصطحب معه عبد الله بن محسن الونشريسي المكنى بالبشير الذي سيصبح من جلة أصحابه ، حتى اذا أتى مدينة فاس كان معه سبعة من الرفاق هم : عبد المؤمن بن علي ، وعبد الواحد الشرقي ، والحاج عبد الرحمان ، والحاج يوسف الدكالي ، وأبو بكر الصنهاجي ، وعمر بن علي ، وعبد الحق بن عبد الله(146) .

وفي الطريق كان يجدّ في تغيير المنكر ، مركزاً على عيبين أخلاقيين يبدو أنهما كانا متفشيين بالمغرب : اختلاط الرجال بالنساء ، ومعاقرة الخمر وما يصحبها من اللهو والطرب . ففي تلمسان وجد زفافاً فيه أصناف من اللهو ، فنهى عن ذلك وكسر الدفوف(147) . وفي وجدة أمر بأن تصنع ساقية عند الجامع يتوضأ منها المصلون

---

(142) انظر في ذلك : هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 24 وما بعدها ، والغناي ـ قيام دولة الموحدين : 183 ، وبروفنسال ـ ابن تومرت وعبد المؤمن : 33

(143) لم تذكر المصادر سبباً واضحاً لخروجه من ملالة ، سوى أن رجلين من قريته مرا به مشرقين ، فأهاجا شوقه اليها ، فعزم لتوه على الرحيل ، انظر : البيدق ـ أخبار المهدي : 42 .

(144) البيدق ـ أخبار المهدي : 43 وما بعدها

(145) نفس المصدر والصفحة .

(146) نفس المصدر : 52 ، ونلاحظ أنه لم يذكر من بين السبعة عبد الله البشير .

(147) نفس المصدر : 46

عوض الاختلاط بالنساء في الساقية العامة[148] . وفي دشر قلال ، نهى عن الاختلاط ، فوجد اعراضاً وتهديداً فانصرف[149] . وفي فاس أمر سبعة من رفاقه باحضار عصي ثم أمرهم بالتفرق على الحوانيت المملوءة دفوفاً وقراقر وعيداناً وروطاً ، وكسر وتحطيم ما وجدوه منها ، ولما اشتكى أصحابها الى القاضي وجد منه مساندة، واحتج عليهم بأنهم مخالفون للسنة[150] . وفي الكدية البيضاء بدد مع أصحابه جمعاً من الرجال والنساء المختلطين في مجلس واحد تحت شجرة لوز[151] . وقد كان في كثير من الأحيان يجد عنتا ومعارضة ممن نهاهم عن المنكر ، وقد يتحول الأمر الى تحرش وتهديد ثم الى مشاجرة قد يحسن الافلات منها مثلما حدث في دشر قلال ، وقد لا يحسن ذلك مثلما حدث بمكناس حيث « نهى بها عن بعض المناكير فأوقع به الشرار من الغوغاء ، وأوجعوه ضرباً »[152] .

كما كان طيلة الطريق يشجع على اقامة المساجد ، واصلاح ما كان منها مهدوماً ، كما حدث بالأخماس ومرمور وتنملت[153] . وكان أيضاً يصحح الأخطاء الشرعية التي يقع فيها بعض الفقهاء والحكام . ومن ذلك أنه علم يوماً بأجر سيف أن رجلاً يصلب حياً ، فخرج وبدد الشمل قائلاً : لأي معنى يصلب الأحياء ، انما الصلب للأموات ، ان كان وجب عليه الموت فاقتلوه[154] . وفي نفس المدينة اشتكى اليه الناس غرماً وضعه عليهم الحاكم في نعامة للوزير قتلت ، فتدخل عند الأمير المرابطي يحيى بن فانو ، فوضع عنهم ذلك الغرم ، واعتذر له ، وهمّ بقتل الوزير ، لولا أن أثناه بأن عليه الأدب فحسب .

وكان كلما توفر له شيء من الاستقرار جلس يعلم الطلبة . وأطول ما كان

---

(148) نفس المصدر : 47

(149) نفس المصدر : 50

(150) نفس المصدر : 52

(151) نفس المصدر : 54

(152) ابن خلدون ـ العبر : 468-69 ، ولم يذكر البيذق هذه الحادثة رغم ايراده للأحداث المفصلة .

(153) البيذق ـ أخبار المهدي : 44

(154) نفس المصدر : 48

ذلك بمدينة فاس التي كانت مدينة علم . فهناك جعل يلقى دروساً في العقيدة على الطريقة الأشعرية[155] ، وقد نالت هذه الطريقة اعجاب الطلبة ، فجعلوا يهرعون إليه من كل مكان ، ويتصايح بعضهم لبعض قائلين : تعالوا بنا للفقيه السوسي[156] . إلا أن هذه الطريقة غير المألوفة يبدو أنها أثارت معارضة بعض المشائخ ، وأحدثت ضجراً وتململاً ، مما دعا والي المدينة الى أن يعقد اجتماعاً أحضر فيه الفقهاء ليناظروا ابن تومرت في منهجه الجديد ، فناظرهم حتى كان له الانتصار والشفوف عليهم ، حيث لم يعهدوا من العلم الا علم الفروع . وربما كان ذلك قد أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد لهذا العالم الذي ظهر عليهم ، فأشاروا على والي البلد باخراجه لئلا يفسد عقول العوام ، فأمره بالخروج[157] .

ولا يغفل بعض المؤرخين ، وخاصة البيدق ، عن تصوير ابن تومرت في صورة ذلك الرجل الذي يعلم غيب المستقبل ، فتصدر عنه اشارات وتصرفات تنبىء عن الأحداث القادمة ، وتجد مصداقها لّما يصبح عبد المؤمن بن علي أميراً . ومن ذلك أنه لما أصاب عبد المؤمن إعياء ، أمر عبد الواحد بأن يركبه ، فلما تلكأ قال له : « يا عبد الواحد طيب نفسك ، فلقد يجازيك عليها بالقصور المشيدة ، والجواري المزينة ، والخيول المسومة »[158] . ولما أكرمهم أحد الرجال في البادية بذبح شياه ، كتب له ورقة ، ولفّها في جلد قائلاً : « يا شيخ ، أمسك هذا عندك ، فإن مت يكن عند بنيك ، فإنه خير لك ولعقبك حتى يصل الى هذا الموضع ملك وعسكر ، فادفع البراءة من يديك ليد الملك ، ولا تعطها أحداً غيره »[159] . وفي أمليل ، سأل عن اسم المكان ، وقال لعبد المؤمن : اعقل هذا المكان ، لا بد لك أن تذكره ان شاء الله[160] . وتجد كل هذه النبؤات مصداقها لما يصبح عبد المؤمن أميراً ، ويمر بهذه

---

(155) المراكشي ـ المعجب : 251
(156) البيدق ـ أخبار المهدي : 51
(157) المراكشي ـ المعجب : 251
(158) البيدق ـ أخبار المهدي : 44
(159) نفس المصدر : 45
(160) نفس المصدر : 49

الأماكن ، ويلتقي بهؤ لاء الأشخاص .

7 ـ في مراكش :

كانت مراكش هي العاصمة التي تؤ وي السلطة المركزية متمثلة في الأمير علي بن يوسف بن تاشفين ، والى جانب هذه السلطة كانت تقوم سلطة الفقهاء ، الشديدين في التمسك بالفروع والابتعاد عن الأصول، وقد فشا في المدينة مزيد من المناكير والبدع ، ونمت مظاهر من الفساد الأخلاقي والاجتماعي . كل هذه المعطيات جعلت مراكش مرحلة مهمة في عودة ابن تومرت ، بل لعلها مرحلة مهمة في حياته ، فقد كان له لما نزل بها رد فعل شديد ازاء كل عنصر من تلك العناصر ، زاده شدة ذلك الاصرار البالغ منه على التبليغ والتغيير في هذا التجمع البشري الكبير .

انطلق في المدينة يلقي الدروس العامة ، ويأمر بالمعروف وينهي عن المنكر ، ولم يكن يكتفي بأن يغير المنكر في أوساط العامة من الناس كما هي عادته في إراقة الخمر وكسر آلات الطرب ، بل اقتحم دائرة الحكام وحواشيهم ، وكانت البداية أنه لما رأى أخت الأمير مع جواريها سافرات ، أمرهن بستر وجوههن ، وضرب هو وأصحابه دوابهن ، حتى سقطت أخت الأمير عن دابتها ، فذهبت تشتكي أمرها الى أخيها(161) .

ولم يكن ليتهيب الأمير نفسه حينما جمعتهما صلاة الجمعة فوعظه وأغلظ له القول ، وذلك أنه لما دخل الأمير المسجد قام له الناس جميعاً الا هو فقد لازم مكانه ، وعند انتهاء الصلاة سلّم عليه وقال له : غير المنكر ببلادك لأنك أنت المسؤ ول عن رعيتك ، فلم يجبه ، وأمر بأن تقضى حاجته ان كانت له حاجة ، فأجابه بأنه ليست له حاجة ، وما قصده الا تغيير المنكرات(162) .

فلما استفحل أمر هذا الداعية بالطعن على الأمير وأهله أمر علي بن يوسف

---

(161) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 468

(162) انظر : ابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 73 ، وقد أورد البيذق ـ أخبار المهدي : 56 هذه القصة في كثير من المبالغة حيث جعل ابن تومرت يشبه الأمير بالجارية المنقبة (لأنه كان يضع اللثام على وجهه على عادة المرابطين) ثم يقول له من بين ما يقول : الخلافة لله وليست لك يا علي بن يوسف .

باحضاره الى القصر ليتبين جلية أمره ، وأحضر الفقهاء لمناظرته ، فأغتنمها ابن تومرت فرصة ليزيد من وعظ الأمير وتذكيره بواجباته ازاء الرعية ، فقال له لما سأله ، ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ : وما بلغك أيها الأمير ؟ انما أنا رجل فقير ، طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ، ولا حاجة لي بها ، غير أني آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر ، وأنت أولى من يفعل ذلك ، فإنك المسؤ ول عنه ، وقد وجب عليك احياء السنة واماتة البدعة ، وقد ظهرت بمملكتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، واحياء السنة بها ، اذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به ، والمسؤ ول عنه ، وقد عاب الله تعالى أمة تركوا النهى عن المنكر فقال تعالى : ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ (المائدة : 79) (163) .

ولما أجاب أحد الحاضرين من الفقهاء عن الأمير بأنه يؤ ثر طاعة الله على هواه ، وينقاد الى الحق ، قال ابن تومرت : فأما قولك أنه يؤ ثر طاعة الله على هواه ، وينقاد الى الحق ، فقد حضر للاعتبار بهذا القول عنه ، ليعلم بتعريه عن هذه الصفة أنه مغرور بما تقولون له ، وتضرونه به ، مع علمكم أن الحجة متوجهة عليه ، فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهاراً ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤ خذ أموال اليتامى ، وعدّد كثيراً من ذلك حتى ذرفت عينا الملك وأطرق حياء(154) .

وقد تحمل الأمير هذا الوعظ وأطرق لهذا القول الغليظ ، لما رأى فيه من الصدق ، فقد كان « رجلاً صالحاً مجاب الدعوة ، يعدّ من قوام الليل وصوام النهار »(165) ، وطلب من الفقهاء أن يناظروا الرجل ويختبروا ما عنده من العلم ، فعقد مجلس للمناظرة ، وكان مقدم الفقهاء أبا عبد الله مالك بن وهيب الأندلسي (ت525 هـ / 1130)(166) . ولما كان ابن تومرت يفوقهم في أساليب الجدل التي

---

(163) انظر : ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 121

(164) انظر : السبكي ـ الطبقات : 4 / 72 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 49

(165) المراكشي ـ المعجب : 53

(166) محدّث ، عالم في جملة من العلوم إلا أنه كان ضنيناً بها ، من أهل اشبيلية ، وكانت وفاته بمراكش . انظر ترجمته في ـ ابن بشكوال : الصلة : 2 / 587

تمرس بها في المشرق ، كما يفوقهم في أصول الدين وأصول الفقه ، انتهت المناظرة بأن قطعهم وظهر عليهم ، وقهرهم[167] .

ويبدو أن عجز الفقهاء على التصدي لهذا العالم الجدل أوقع في نفوسهم شيئاً من الحسد له والحقد عليه[168] ، فألقى مالك بن وهيب في روع الأمير أن الرجل ليس له من قصد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وانما هو « رجل مفسد لا تؤمن غائلته ، ولا يسمع كلامه أحد الا مال اليه ، وان وقع هذا في بلاد المصامدة ثار علينا منه شر كثير »[169] ، وطلب منه أن يقتله بسبب ذلك ، وأن يقلده دمه ، ولكن الأمير تهيب قتل رجل لا يقول الا حقاً كما سمعه بنفسه .

وكان ابن وهيب يدرك خطورة هذا الرجل ، ويعرف أبعاد تفكيره وتخطيطه ، فألح على الأمير في سجنه حينما امتنع عن قتله ، ولكنه أبى ذلك أيضاً قائلاً : « علام نأخذ رجلاً من المسلمين ونسجنه ، ولم يتعين لنا عليه حق ؟ وهل السجن الا أخو القتل ، ولكن نأمره أن يخرج عنا من البلد ، وليتوجه حيث شاء »[170] ، ولما ألح عليه في ذلك مخوفاً بأخطار الرجل وأبعاد نواياه في التغيير قائلاً : « ثقّفه يا أمير المؤمنين ، لأن هذا هو صاحب الدهم المركّن ، اجعل عليه كبلاً كي لا تسمع له طبلاً ، هذه صفة صاحب الدّرهم المركّن »[171] ، همّ بحبسه ، ولكن رجلاً من عيون المرابطين يسمى بيان بن عثمان ، أثناه عن عزمه قائلاً : « ماذا يقال عنك في البلاد ، أتسجن رجلاً يعرف الله ، وهو أعرف أهل الأرض به »[172] . فترك سبيله

---

(167) انظر ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وابن خلدون ـ العبر : 6 / 468 . ولم تذكر المصادر فحوى هذه المناظرة ، أما ما ذكره ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 121-22 فإنه فحوى المناظرة التي وقعت بأغمات كما سيأتي ذكره . انظر في ذلك ، الغناي : قيام دولة الموحدين : 189

(168) صور ابن خلدون ذلك بقوله : « وكانوا [الفقهاء] ملئوا منه حسداً وحفيظة ، لما كان ينتحل مذهب الأشعرية في تأويل المتشابه ، وينكر عليهم جمودهم على مذهب السلف » ، العبر : 6 / 468

(169) المراكشي ـ المعجب : 53 ، وانظر : ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 295 وابن الخطيب ـ أعمال الأعلام : 267 الذي يقول : « ووقع بينهم [أي الفقهاء] الكلام ، واتفقوا على أنه خارجي يفسد الناس ، ويستهوي العامة » .

(170) نفس المصدر : 53-54 ، وانظر : ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق : 292 ، وأبو الفدا ـ المختصر في أخبار البشر : 2 / 233 .

(171) البيدق ـ أخبار المهدي : 57 ، وانظر الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 5 وكان يروج بين المرابطين أن ملكهم سينتهي على يد رجل يتخذ دراهم ذات زوايا . انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 469

(172) نفس المصدر : 57-58 ، وانظر : ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 295 ، والنويري ـ نهاية الأرب : 22 / 87

وأمر باخراجه من مراكش .

لم تكن هذه الحادثة مع الأمير وحاشيته من الفقهاء الا لتذكي عزم ابن تومرت ، وتدفعه الى المضي في نشاطه ، بل انها من شأنها أن تثري طريقته في الدعوة وتعمقها ، لما قد أدرك من طبيعة القوم في ضعف حاكمهم وانقياده ، وفي تلبيس فقهائهم وضيق معارفهم الأصولية ، وجمودهم على التقليد ، ولذلك فقد انتحى ناحية من المدينة ، وابتنى خيمة باحدى المقابر وجعل يلقي دروساً في العلم ، ويسلك مسلك الوعظ ، ولكنها دروس ذات بعد عقدي وسياسي جديد ، تهدف الى تكوين معارضة شعبية دينية للأمير وأتباعه ، وتصور هؤلاء على أنهم ليسوا من القائمين على الدين كما يجب القيام ، فيجب الثورة عليهم وازالة ملكهم[173] .

وكان هذا البعد الجديد لدروسه ومواعظه يجد وقعاً في نفوس الناس ، فتكاثر عليه الطلبة يأخذون علمه وينصتون الى دعوته ، وامتلأت قلوبهم محبة ومهابة وتعظيماً له ، وربما بلغ عدد المتأثرين به من الكثرة ما أثار تخوفات الأمير من جديد ، فأحضره ثانية ، وأنذره وأمره بمغادرة المدينة وضواحيها[174] .

8 ـ نحو الاستقرار بالسوس :

أدرك ابن تومرت أن وجوده بمراكش أصبح أمراً عسيراً مع تصميم الأمير وحاشيته على طرده أو الايقاع به ، وبدأت تتضح له خطة المستقبل في النضال ضد الأمير المرابطي وأتباعه من الفقهاء الذين يمعنون في الاغراء به ، فقال لأصحابه : « لا مقام لنا بمراكش مع وجود مالك بن وهيب ، وان لنا بأغمات أخاً في الله فنقصده ، فلن نعدم منه رأياً ودعاء ، وهو الفقيه عبد الحق بن ابراهيم المصمودي »[175] ، بل لعل الأمير قد عزم على القبض عليه وقتله ، لما رأى من

---

(173) ذكر ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 122 ، أنه كان يقول في المرابطين : « هم كفرة ومجسّمون وغزوهم واجب على كل من يعلم أن الله تعالى واحد في ملكه ، أوجب من غزو الروم والمجوس » وأرجّح أن تكون تهمة التجسيم نشأت في مرحلة قادمة كما سنراه .

(174) انظر نفس المصدر والصفحة .

(175) السبكي ـ الطبقات : 4 / 72 ، وانظر : السلاوي ـ الاستقصاء : 2 / 77

استفحال أمره ، فينذره بذلك أحد أصفيائه ، فيسرع في مغادرة المدينة مع عشرة من أصحابه متوجهين نحو أغمات(176) .

وفي هذه المدينة استأنف التدريس والوعظ ، وقد وجد بها من الفقهاء من تصدوا له بالجدل ، ووقفوا منه موقف المعارضة الحادة(177) ، وهناك جرت بينه وبينهم مناظرة شهيرة(178) في العلم وطرقه ، وفي أصول الحق والباطل ، وطلب الى خصومه أن يقدموا من أنفسهم رجلاً يتولى عنهم مناظرته ، فجعل يسأله ، ثم يبين الخطأ في جوابه ، ويبسط القول في الجواب الصحيح ، ومما ورد فيها أنه سأل خصمه : طرق العلم هل هي منحصرة أو غير منحصرة ؟ فأجاب : نعم ، هي منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي نبهت عليها ، فقال له : انما سئلت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، فلم تذكر الا واحداً منها ، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقاً للسؤ ال ، فلم يفهم عنه ، وعجز عن الجواب . ثم سأله عن أصول الحق والباطل ما هي ؟ فعاد الى جوابه الأول ، فلما عجز عن فهم السؤ ال فضلاً عن الجواب ، شرع ابن تومرت في بيان أصول الحق والباطل ، فقال : أصول الحق والباطل أربعة ، وهي العلم والجهل والشك والظن ، والعلم أصل للهدى ، والجهل والشك والظن أصول للضلال(179) . . .

وبعد أيام من الاقامة بأغمات ، غادرها مع أصحابه نحو مسقط رأسه جنوباً

---

(176) انظر : ابن أبي زرع - روض القرطاس : 122

(177) ذكر البيذق - أخبار المهدي : 60 ، أن من بينهم عبد الحق بن ابراهيم الذي « كان يضر بالمعصوم ويحسده فيما أعطاه الله من العلم والفهم » ولكن جملة من المصادر الأخرى تذكر هذا الفقيه على أنه صديق لإبن تومرت يسعى في معونته ، انظر : ابن خلكان - الوفيات : 5 / 50 ، والسلاوي - الاستقصاء : 2 / 77

(178) مما يثبت أن هذه المناظرة جرت بأغمات ولم تجر بمحضر الأمير كما ذكره ابن أبي زرع - روض القرطاس : 121 - 122 ، أنها قد وردت بهذا في : ابن تومرت - أعز ما يطلب 4 ، ومجهول - شرح أعز ما يطلب : 48 ظ ، 140 ظ ، وهو ما يفهم أيضاً من قول البيذق - أخبار المهدي : 60 « فسار المعصوم من أغمات بعد أن أفحمهم بالعلوم ، ورد عليهم الرد البين للعام والخاص » علماً بأنه لم ينقل نص المناظرة لما كان فيها من المعاني الدقيقة ، وقد كان هو قليل العلم كما يبدو في كتابته .

(179) انظر المناظرة كاملة في : ابن تومرت - أعز ما يطلب : 4-5 ، وابن أبي زرع - روض القرطاس : 121-22 .

بنصيحة عبد الحق بن ابراهيم ، فإن المكان غير حصين والأجدر التوجه الى مكان أكثر حصانة وأمناً[180] .

وفي الطريق يمر بعدد عديد من القرى والقبائل[181] ، ولم يعد يكتفي في هذه المرحلة بما جرت عليه عادته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واقامة المساجد ، بل انضاف الى ذلك عنصر سياسي أنضجته في نفسه تلك الأحداث التي جرت له مع الحكام بمراكش ، فعمّقت فيه فكرة الثورة والتغيير ، وأصبح يظهر في مظهر الزعيم الذي يدعو القبائل الى الثورة على السلطان ، والانضمام اليه ، وهو ما نستفيده من عبارات أوردها البيدق مثل قوله : « فوعظهم فاستجابوا له » وقوله : « وأرسل نحو بني محمود فامتنعوا »[182] .

ولما ظفر بمزيد من العناصر من الرجال الأقوياء مثل أبي حفص عمر الهنتاتي[183] ، وجعل أتباعه يتكاثرون ، بدأ يتحرش بالمعارضين من القبائل ، فيرسل أتباعه لمحاربتهم ، مثلما حدث لبني محمود الذين أمر بني واجاس أن يقاتلوهم حتى أطاعوا[184] .

ولما بدأت قوته تظهر للعيان ، بما أنضم الى دعوته من كثرة الأتباع ، استدرك علي بن يوسف فيه ، فأرسل في طلبه[185] ، ولكنه أصبح في منعة من قومه ، حيث انتهى أخيراً الى قبيلته هرغة ، ونزل بداره بجبل ايجلي ، وكان ذلك سنة514 هـ / 1120 م [186] .

---

(180) انظر : السلاوي ـ الاستقصاء : 2 / 77

(181) انظر تفاصيلها في البيدق ـ أخبار المهدي : 61-62

(182) نفس المصدر والصفحة .

(183) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 468 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 5

(184) البيدق ـ أخبار المهدي : 62

(185) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 387 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 5-6

(186) وهو ما ذكره البيدق ـ أخبار المهدي : 63 ، وابن الأثير ـ الكامل : 8 / 296 ، وذكر آخرون أن ذلك كان سنة 515 مثل ابن القطان ـ نظم الجمان : 23 وابن خلدون ـ العبر : 6 / 469 . ولكننا نعتمد على ما ذكره البيدق لأنه أصرح في التنصيص على الوصول ، وقد كان شاهد عيان .

وفي هذه القرية يحط رحاله بعد أربع سنوات كاملة من السفر ، وبعد خمسة عشر عاماً من الغربة عن الأهل ، قاسى فيها صعوبة الطلب أولاً ، ومشاق الطريق ثانياً ، وتجشم فيها مصاعب الدعوة ، حتى « لقد لقي بسبب ذلك اذايات في نفسه احتسبها في صالح أعماله »(187) ، وبعد كل هذا ينطلق الى ما هو أقسى وأشد ، وهو العمل على تأسيس دولة تحقق مشروعه في التغيير ، هي دولة الموحدين .

وقبل الشروع في تقصي هذا العمل الجديد الذي سيشرع فيه ابن تومرت ، يحسن أن نوجز ما أفاده من هذه الرحلة الطويلة ، وما رجع به من المشرق من زاد سيكون هو المحرك لما هو مقبل عليه من العمل .

9 ـ حصاد الرحلة :

يمكن أن نعتبر هذه الرحلة العامل الأساسي في تكوين شخصية ابن تومرت ، فقد تمكن خلالها من تكوين ذاته وانضاجها في كل من الجانب العلمي الفكري ، والجانب السياسي الاجتماعي ، وحصل فيهما من الزاد ومن الممارسات والتجارب ما كان قواماً لمستقبل حياته في القيام بالدعوة الموحدية ، وما كان قواماً لهذه الدعوة في امتدادها بعد موته ، فما هي هذه الحصيلة في كل من الجانبين المذكورين ؟ .

أ ـ الحصيلة العلمية والفكرية :

لقد تبين لنا سابقاً أن ابن تومرت درس بالمشرق على أساتذة كانوا « جلة العلماء يومئذ وفحول النظار »(188) ، واشتهر كل واحد منهم بتبريزه في علم من العلوم الاسلامية . فالغزالي عرف بالعلوم العقلية الى جانب ما آل اليه أمره من الزهد والتقشف . والهراسي عرف بالفقه والأصول والتفسير . والمبارك بن عبد الجبار مبرز في الحديث . والشاشي كان ضليعاً في الفقه . وكذلك الطرطوشي الى جانب اشتهاره بالسياسة الشرعية . وقد أخذ ابن تومرت على مشائخه كل هذه العلوم مما أتاح له ثقافة اسلامية متنوعة الجوانب ، ولكنها أصيلة الأسس متينة البناء ، وهو ما ظهر

(187) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 467

(188) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465

واضحاً في مؤلفاته التي تناولت مختلف هذه العلوم وأبرزت حذقه لها ، وتصرفه فيها .

ومن هؤلاء المشائخ اثنان عرفا بالثورة على التقليد ، والطعن على البدع والحوادث ، وهما أبو حامد الغزالي وأبو بكر الطرطوشي ، وهو ما أفاد ابن تومرت ملكة النقد ، وغرس فيه روح الثورة على مظاهر الجمود والتقليد ، ونزعة الرفض لمظاهر الفساد التي يجري بها واقع الحياة الاسلامية .

وكان بعض هؤلاء الشيوخ علماء في الخلافيات ، فالطرطوشي له فيه كتاب التعليقة(189) ، والهراسي له فيه « شفاء المسترشدين » وهو من أجود الكتب في هذا الباب(190) ، وقد وفر ذلك لابن تومرت فرصة للاطلاع على مختلف المذاهب ، والوقوف على حججها في الاستنباط ، والمقارنة بين مسائلها ومناهجها ، مما أكسبه سعة في الأفق الفكري ، وتحرراً من العصبية المذهبية الضيقة .

وقد كان الغزالي معروفاً بقوة عارضته في الجدل والمناظره ، وناهيك به في ذلك أنه تصدى لمعارضة الفلاسفة ونقض مقولاتهم . كما كان الهراسي أيضاً أحد رؤوس الأيمة في الجدل والمناظرة(191) ، ومنهما تعلم ابن تومرت أساليب الجدل وآدابه ، ولا شك أنه كان يقف في بغداد عياناً على تلك الحركة الواسعة للحوار الذي كان قائماً بين المذاهب والأديان ، والتي كان ينشطها بالأخص المنتمون للباطنية في مختلف مظاهرها ، ويقوم فيها أعلام الأشاعرة بالأخص باثبات العقيدة ورد الشبهات الواردة عليها ، فتكونت له من تلك القواعد والآداب النظرية ، وهذه المشاهد العملية التطبيقية ، ملكة في الاقناع والرد على الخصوم ، ظهرت جلية في مناظرة الفقهاء لما رجع الى المغرب .

---

(189) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 4 / 262
(190) السبكي ـ الطبقات : 4 / 282
(191) نفس المصدر والصفحة

ب ـ الحصيلة السياسية والاجتماعية :

تمكن ابن تومرت في طريق سفره الى المشرق وفي اقامته الطويلة به من الاطلاع عن كثب على أنظمة سياسية مختلفة ، وكان له لقاء مع العديد من الأمراء والـولاة وخاصة في طريق عودته الى المغرب ، وقد أكسبه ذلك معرفة واسعة بالواقع السياسي للمسلمين ، وما كان يتصف به هذا الواقع في كثير من الأحيان من مظاهـر سلبية تتضح بالخصوص في انقسام المسلمين الى دول شتى كثيراً ما ينشأ بينها الصراع الذي يذهب بأرواح العديد من المسلمين ،كما تتضح فيما كان يمارسه بعض الحكام من القهر والتسلط على الأمة ، وما كانوا ينتهجونه من الاثراء والاتراف على حساب الفقـراء والمستضعفين .

كما تمكن أيضـاً من الوقـوف عن كثـب على نمـاذج مختلفـة من المجتمعـات الاسلامية ، وعاش حياتها اليومية ، واختلط بأفرادها على اختلاف مستوياتهـم ، فاطلع بذلك على مظاهر الانحراف والفساد فيها ، وخبر عيوبها ما رجع منهـا الى الفكر والتصور ، وما رجع منهـا الى السلـوك والعمـل ، ولعلـه كان يتعـدى من ملاحظة تلك المظاهر الى ملاحظة أسبابها وعللها الضاربة في أصـل البنية النفسية والعقلية والاجتماعية التي كان عليها الأفراد والجماعات .

ولا شك أنه كان يقف على محاولات الاصلاح الفكري والاجتماعي التي كانت تنشأ أحياناً هنا وهناك ، كتلك التي قام بها الغزالي على المستـوى الفـكري عقيدة وفقهاً ، وتلك التي قام بها الطرطوشي على مستوى مقاومة البدع ، حتى اذا ما أخذ طريقه الى المغرب ، وشرع في محاولة التغيير بطريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ظهرت له الصعوبات الحقيقية للتغيير ، وتبين بالتمرس المباشر بأصناف الناس كثيراً من الحقائق النفسية والاجتماعية التي تعين على اتخاذ الأساليب الناجحة في الدعوة ، والطرق المؤ دية الى قيادة الناس والتأثير فيهم .

وهكذا ما ان وصل ابن تومرت الى قريته بعد هذه الرحلة الطويلة ، حتى كان يتوفر على زاد ثري من العلوم العقلية والشرعية ، وفكر نقدي مقارن ، وروح ثائرة على مظاهر الفسـاد السياسي والاخلاقـي ، وتجربـة في ممارسـة الدعـوة والتغيير ،

وتضافرت كل هذه العناصر لتشكل بنية الدعوة التي اعتزم القيام بها ، والأساليب التي أجراها عليها ، ولترسم بالتالي مستقبل حياته بل مستقبل حياة المنطقة الى أجيال بعيدة .



الفصل الثالث

قيام ابن تومرت بالدعوة الموحدية

I فكرة الثورة عند ابن تومرت :

هل كانت فكرة الثورة لتأسيس دولة جديدة عند ابن تومرت وليدة الأحداث التي جرت به مع السلطان بمراكش ؟ أو كانت ناشئة مما وجده، من العزة والمناعة لما حل بين قومه ، وتكاثر المعجبون به والمحبون له ؟ أو كانت بذرة في نفسه قبل ذلك بكثير ، وما زالت تنمو مع الأيام والأحداث حتى وجدت طريقها الى عالم الواقع ؟ .

من الصعب ان نتصور أن فكرة الثورة في أبعادها التنظيمية كانت تخالج ابن تومرت لما غادر وطنه قاصداً المشرق طلباً للعلم ، ذلك لأن شخصيته العلمية والفكرية التي تنضج فيها هذه الفكرة القائمة على أساس ديني لم تكتمل في ذلك الوقت، وما كان أكتمالها الا بعد ذلك التحصيل الواسع للعلوم الشرعية، كما أن فكرة الثورة ليست من تلك الأفكار التي تتحمل التأجيل طيلة هذه الخمس عشرة سنة التي قضاها بالمشرق ، بل ان من طبيعتها التعجل في الظهور الى حيز الانجاز والتطبيق .

غير أن هذا لا يعني أنه في تلك الفترة كان لا يحمل في نفسه بعض المآخذ على الواقع المغربي اجتماعياً وسياسياً ، بل من المرجح وقد بلغ السادسة والعشرين من عمره ، أنه كان ينظر الى هذا الواقع نظرة الناقد المميز ، فتسوؤه مظاهر عدة ، ويتكون لديه رفض لها ونقمة عليها[1] .

---

(1) أنظر : عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 99 ، الذي يقول : « ولعل ابن تومرت لم يرتحل الى المشرق الا وهو يحمل في رأسه فكرة الثورة على الواقع المغربي وخاصة في ميدان الاجتماع » ونحن نوافقه اذا كان يقصد بالثورة مرحلة النقمة والرفض .

وعندما كان بالمشرق نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً حتى نستطيع ان نستشف آماله السياسية ، ولا يمكن أن نعول على تلك الرواية التي تذكر أنه لما كان يدرس على الغزالي وجاء خبر احراق كتابه الاحياء فدعا على محرقيه أن يمزق الله ملكهم ، طلب منه ابن تومرت أن يكون ذلك على يديه ، فهي رواية غير موثوق بصحتها[2] . كما لا يمكن ان نعتمد على ما ذكره ابن خلدون من أنه كان يحدث نفسه بالدولة لقومه لما كان الكهان والحزاء يتحينون ظهور دولة بالمغرب ، وفاوض الغزالي بذات صدره فأراده عليه ، لما كان فيه الاسلام يومئذ بأقطار المغرب من اختلال الدولة وتقويض أركان السلطان[3] ؛ ذلك لأن ابن تومرت ليس من أولئك الذين يؤ منون بما يقوله الكهان ، ويبنون آمالهم ومستقبلهم عليه .

الا أنه ليس من المستبعد أن يكون قد اكتسب وهو بالمشرق سعة في الأفق السياسي بما قد عايش من حكم الدولة الفاطمية التي كانت تمزقها الخلافات المذهبية ، وحكم الدولة العباسية وهي تقترب من نهايتها فتسوؤه حالة المسلمين ، وينشأ في نفسه أمل بأن يكون من بين أولئك الذين يسهمون في احياء عزة الاسلام والمسلمين[4] . ويظل ذلك الأمل يزكو في نفسه شيئاً فشيئاً بتعمق إيمانه بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وعندما أخذ طريق العودة ، ربما لم يكن ذلك الأمل تطور الى حد التفكير في الثورة وتكوين دولة جديدة ، والا لتعجل الرجوع دون أن يقضي أربع سنوات بالطريق ، ولم تكن تلك الممارسات المتصاعدة في أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر ابتداء من مكة ومروراً بالاسكندرية وطرابلس والمهدية وبجاية ، راجعة فيما يبدو الى هذا الأمل السياسي أكثر مما هي راجعة الى غيرة دينية ويقظة ضمير[5] ؛ الا

---

(2) انظر ص 77 من هذا البحث .

(3) انظر : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 465-466 ، الذي يذكر أن الغزالي كان عنده علم سري بأن المهدي ستكون له دولة ، فما زال هذا يتقرب اليه حتى أطلعه على ذلك السر .

(4) انظر : عبد الله علي علام ـ الدولة الموحدية بالمغرب : 52

(5) انظر : كنون ـ عقيدة المرشدة : 176

ان ذلك الاحتكاك بالحكام في كل من الاسكندرية والمهدية وبجاية ، وما كان يلقاه أحياناً من التأييد الشعبي لمواعظه ، لا يبعد أن يكون قد طور لديه ذلك الأمل ليقترب به من فكرة التغيير والثورة .

ولعل تلك الاقامة بملاّلة التي شهدت شيئاً من الاستقرار ، قد شهدت أيضاً تطوراً حاسماً في الفكرة السياسية عند ابن تومرت ، فخلال هذه الاقامة تحول ذلك الأمل في التغيير الى شعور متأكد بالدور الاصلاحي الذي ينبغي أن يقوم به(6)، ثم الى عزم على القيام به فعلاً ، وهو ما يدل عليه شروعه في تخير الرجال الاكفاء الذين سيكونون سواعد المستقبل في التغيير المعتزم من مثل عبد المؤمن بن علي ، ومحمد البشير ، كما يدل عليه أيضاً ما بدا يلوح به في أذهان أصحابه من فكرة المهدي والخليفة ، فقد روى البيدق أنهم لما كانوا بملالة ناداهم ابن تومرت كي يأخذوا حزبهم فقال لهم : انما الله إله واحد ، والرسول حق ، والمهدي حق والخليفة حق ، فأقرأوا حديث أبي داود(7) تعرفوا الأمر ، عليكم بالسمع والطاعة لربكم(8) .

ولا شك أن ما جرى لابن تومرت بمراكش من أحداث انتهت أخيراً الى اعتزام السلطة القبض عليه وقتله ، قد عمق في نفسه فكرة الثورة والتغيير الشامل ، فواقع الحياة المغربية حافل بمظاهر الفساد والتعفن والانحراف ، والسلطة المرابطية لا تسعى لاصلاح الفساد ، ولا تسمح لأحد بأن يسعى فيه ، ولذلك فإن العمل لتغيير هذه السلطة ، وازالة هذا الفساد ، وارساء دعائم اصلاحية جديدة أصبح واجباً مقدساً .

ولما حل بأغمات ، ازدادت هذه الفكرة وضوحاً ونضجاً ، وقد عبر عنها بوضوح وجلاء حينما « خلع مبايعة علي بن يوسف عن أعناق تابعيه وأصحابه ،

---

(6) انظر : بروفنسال ـ ابن تومرت وعبد المؤمن : 32

(7) لعله يقصد ما رواه أبو داود من حديث أم مسلمة ، قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « المهدي من عترتي من ولد فاطمة » ، كتاب المهدي .

(8) البيدق ـ أخبار المهدي : 42

وأعلن الجميع بخلعه »[9] ، وكان الاقتراب من قبيلته هرغة لا يزيده الا عزماً واصراراً على ما أصبح اقتناعاً راسخاً فيه ، حتى اذا ما حل بقريته ملالة واصبح في حماية من قومه وفي عزة من أرضه[10] بدأت فكرة الثورة تشهد بداية ميلادها ، وبدأ مشروع التغيير يشهد بداية التطبيق .

وهكذا يبدو أن بذرة الثورة نبتت في نفس ابن تومرت منذ الشباب متمثلة فيما كان يضمره من المآخذ على الواقع المغربي ، ولا زالت ينميها إيمانه العميق بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتنضجها تلك الأحداث التي شهدها في رحلة عودته ، حتى آلت آخر الأمر الى الظهور .

وقد سخّر العشر سنوات الباقية من حياته في تدبير الثورة واحداث التغيير الشامل ، وكان الهدف الذي يريد تحقيقه بيناً واضحاً أمامه وهو جعل هذا المجتمع يعيش الاسلام الصحيح : عقيدة تقوم على التوحيد الخالص الذي ينتفي معه كل مظهر للشرك والتشبيه ، وسلوك فردي واجتماعي يخضع لأوامر الشرع ونواهيه ، وحكم عادل يسهر على تطبيق الشرع ، وتحقيق مصالح الناس ؛ كما كان الطريق الى هذا الهدف بيناً واضحاً أمامه أيضاً : عمل سياسي لتنظيم أصحابه وأحكام اعدادهم وضمان المناصرين له والمنتمين اليه ، وعمل عسكري للقضاء على السلطة المرابطية الحائلة دون هدفه ، وعمل تربوي واجتماعي لبث أفكاره ، ونشر علمه وقناعاته .

وظل خلال هذه السنوات العشر ينفق كل جهده ، ويفني كل لحظة من حياته في المضي في هذا الطريق بدون هوادة ، في موازاة وتكامل بين جوانب العمل الثلاثة ، التي مثلت الواجهات الأساسية في هذه الثورة التي عرفت بالثورة الموحدية .

---

(9) ابن القطان ـ نظم الجمان : 29

(10) ذهب بروفنسال ـ ابن تومرت وعبد المؤمن : 29 ، الى أن « اتصاله بأرضه في بلاد البربر حيث وجد نفسه بين قومه ، هو الذي فتح عينيه فأبصر ذات يوم أن المصلح الروحي الذي رضي أن يكونه يمكن أن يصبح أيضاً مصلحاً سياسياً » ، وتابعه في هذا المعنى محمد كمال شبانة ـ الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها : 151 ، ونرى كما بيناه أن عزة قومه كانت مساعدة على تنفيذ فكرة الثورة لا مولدة لها .

وسنتناول فيما يلي بالتحليل الواجهات الثلاث في هذه الثورة .

II ـ الواجهة السياسية في ثورة ابن تومرت :

بعدما حل ابن تومرت بايجلي ، وشرع في الدعوة الى أفكاره بدأ ينضم اليه عدد من الناس ، جعل يتكاثر يوماً فيوماً ، وقد استدعى منه ذلك أن يقوم بعمل سياسي يهدف الى استيعاب هؤلاء الاتباع المتزايدين بأطراد ، ويقوم على تهيئتهم نفسياً وتنظيمياً لبناء المجتمع الجديد الذي تهدف ثورته الى اقامته ، وكان يسلك في سبيل ذلك أساليب متعددة تختلف باختلاف الظروف وتتجدد بتجدد الحاجة ، وفيما يلي أهم أساليب العمل في هذه الواجهة السياسية .

1 ـ اعلان المهدية(11) :

من الناحية السياسية تعتبر فكرة المهدية وسيلة ممتازة لكسب الأنصار ، وضمان ولائهم المستمر ، حيث يلتفون دونما انفراط حول الشخص الذي يعتقدون أنه المهدي المنتظر ، ويعتقدون أنه سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، ولذلك فقد استعملها كثير من الساسة والثائرين في مختلف مناطق العالم الاسلامي ، وكان للمغرب نصيب في ذلك(12) .

ولم تكن فكرة المهدية أمراً غريباً على أهل السوس موطن ابن تومرت ، فقد الفوها من الدعوة الشيعية التي وصلت أطراف المغرب ، واستطاعت أن تقيم بهذه المنطقة دويلة أسسها ابن ورصند البجلي ودامت ما يقارب القرنين(13) . ويبدو أن افتقار هؤلاء الجبليين الى ثقافة اسلامية أصيلة وعميقة سمح بأن يفشو فيهم ضرب من الفكر الخيالي الذي يقوم على العرافة وقراءة الفأل والشعوذة ، وهو ما يجعل استجابتهم لفكرة كفكرة المهدي المنتظر أمراً ميسوراً ، خاصة وقد كانت تروج بالمغرب عموماً بعض الأحاديث المنسوبة الى النبي عليه السلام ، تتنبأ بظهور المهدي

---

(11) سنتحدث عن المهدية هنا باعتبارها حدثاً سياسياً ، ونترك الحديث عن الجانب العقدي فيها حينما نتناول آراء ابن تومرت .

(12) انظر في ذلك : ابن خلدون ـ المقدمة : 295

(13) انظر : ص 39 من هذا البحث .

المنتظر في أرض المغرب ، وتخبر بأنه يقوم هناك برد الدين الصحيح[14] ؛ ولما انضاف هذا العامل الديني الى ذلك العامل الفكري ، تدعمت عندهم داعية الاستجابة الى دعوة المهدية ، وأصبحت تصادف في نفوسهم رغبة دفينة[15] .

ولم يفت ابن تومرت ان يستغل هذه المعطيات استغلالاً سياسياً فيما هو عازم عليه من مقاومة المرابطين ، وما يستدعيه ذلك من التفاف أتباعه حوله ، واستقطاب المزيد من القبائل والأنصار[16] .

ولم يكن ليعلن لأصحابه دون سابق تمهيد بأنه هو المهدي المنتظر ، تحسباً من أن تستعصي هذه المقولة عن تصديق بعضهم رغم عهدهم بفكرة المهدي مطلقاً ، ولكنه كان منذ بدأ يتخير الأتباع بملالة يذكر لهم المهدي مجرداً عن شخصه ، ويشير الى اقتراب ظهوره ، ولما كثر أتباعه عند حلوله بقريته ، جعل « يشوق اليه ، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات »[17] ، ولا زال على تلك السيرة حتى اذا « قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته ، أدعى ذلك لنفسه . . . وصرح بدعوى العصمة لنفسه وأنه المهدي المعصوم »[18] .

وقد ذكر المؤرخون تواريخ مختلفة لهذه الحادثة ، تتراوح كلها بين سنة 514 هـ / 1120 م وسنة516 هـ / 1122 م[19] وبعد المقارنة بين مختلف الروايات

---

(14) انظر : العبادي ـ الموحدون والوحدة الإسلامية : 22 . وانظر ص 118 احالة رقم 35.

(15) انظر : سعد زغلول : محمد بن تومرت : 24

(16) عن الجانب السياسي لمهدية ابن تومرت ، انظر : عبد الله كنون ـ عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 179

(17) المراكشي ـ المعجب : 254

(18) نفس المصدر والصفحة ، وانظر أيضاً ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 296

(19) ابن القطان ـ نظم الجمان : 74 تردد بين سنة514 و516 وعاد في ص33 فذكر في أحداث سنة516 أن المهدي أعلن أمره وبايعه الناس . وابن عذارى ـ قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 ذكر سنة515 ، وكذلك ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 123 ، وابن القنفذ ـ الفارسية : 100 ، وابن رشيق وابن صاحب الصلاة كما روى عنهما ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 127 يذكران سنة516 ، ولعل هذا الاختلاف في التاريخ رغم أهمية الحدث يرجع الى الخلط بين تاريخ اعلان المهدية ، وتاريخ التسمي بالمهدي ، هذا الذي وقع بعد اعلان المهدية كما يفيده قول ابن عذاري ـ قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 « وفي سنة ثماني عشرة وخمسمائة ، تسمى محمد بن تومرت السوسي بالمهدية » ، ولكن ابن القطان يذهب الى أن التسمية بالمهدي وقعت قبل ذلك بكثير ، وذكر أنه وقف على صك كتبه ابن تومرت ومما ورد فيه « أنا محمد بن عبد الله تومرت وأنا مهدي آخر الزمان » وتاريخه شهر رمضان سنة511 ـ نظم الجمان : 35

يبدو من الراجح أن اعلان المهدية تم خلال سنة515 ، وأنه بالتحديد كان في شهر رمضان وفي يوم جمعة ، لعلها الجمعة الثانية التي تصادف يوم13 منه[20] .

وتم الاعلان عن المهدية في موكب مشهود حضره كافة الاتباع وقام ابن تومرت في الجمع خطيباً فقال : « الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه ، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعثه الله اذا نسخ الحق بالباطل ، وأزيل العدل بالجور ، مكانه المغرب الأقصى ، وزمنه آخر الزمان ، واسمه اسم النبي صلى الله تعالى وملائكته الكرام المقربون عليه وسلم . وقد ظهر جور الأمراء وامتلأت الأرض بالفساد ، وهذا آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل »[21] . ولما سمع أصحابه المقربون هذه المقالة ، قالوا له على ما رواه عبد المؤمن بن علي : هذه الصفة لا توجد الا فيك ، فأنت هو المهدي[21] .

ولم يكن هذا المشهد لينتهي دون أن يجني المهدي الثمرة التي من أجلها اصطنع المهدية ، وهي ضمان مزيد من الالتفاف به ، والاخلاص له من قبل اصحابه ، فبسط اليهم يده ليبايعوه[22] ، فبايعوه على ما بايع عليه اصحاب رسول الله ﷺ ، وعلى أنه المهدي ، وعلى أن يكونوا يداً واحدة على القتال والدفاع[23] ، وتم ذلك تحت شجرة خروب كعنصر نفسي يزيد في التوثقة حينما تذكر بيعة الرسول عليه السلام تحت الشجرة ، وكان السابقون بالبيعة عشرة من أوثق أصحابه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي[24] ، ثم تابعهم سائر من حضر من الأنصار من مختلف

---

(20) بورويبه ـ ابن تومرت : 55

(21) ابن القطان ـ نظم الجمان : 75-76 ، وأنظر المراكشي ـ المعجب254-255

(22) يبدو أن هذه هي البيعة الكبرى ، والا فإن أحد العهود والمواثيق كان قد حصل قبل ذلك كما ذكره البيذق ـ أخبار المهدي : 63

(23) انظر : المراكشي ـ المعجب :254-255 ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل :78 ، وابن خلدون ـ العبر :6 / 469

(24) هم كما ذكرهم ابن القطان ـ نظم الجمان : 77 : عبد المؤمن بن علي . وأبو محمد البشير ، وأبو ابراهيم الهزرجي ، وأبو حفص عمر بن علي الصنهاجي ، وأبو الربيع سليمان بن الحضري ، وأبو عمران موسى بن تمارا ، وأبو يحيى بن يجيت ، وأبو عبد الله محمد بن سليمان ، وأبو حفص عمر بن يحيى ، وأبو عبد الله بن ملوية . وذكر هذه الأسماء مع بعض الاختلاف البيذق ـ أخبار المهدي : 64-65 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 123 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 6

القبائل ، حتى اذا ما تم له من المبايعين خمسون رجلاً جعلهم طبقة ثانية بعد طبقة العشرة(25) .

2 ـ تنظيم الأصحاب : ـ

بدأ الأتباع يتكاثرون من مختلف القبائل ، وأدرك المهدي أن السيطرة عليهم ، وتوجيههم نحو الهدف الذي رسمه ، أصبح يقتضي انشاء جهاز تنظيمي ، يحصر هؤلاء الاتباع ، ويسهل مراقبتهم ويحكم ارتباطهم به ويشتمل هذا التنظيم على الهيئات التالية :

أ ـ أهل العشرة ، أو أهل الجماعة : وهو مجلس يشتمل على عشرة أشخاص عينهم المهدي من خيرة أصحابه والسابقين منهم بالانضمام اليه(26) .

ب ـ أهل الخمسين : وهو مجلس يشتمل على خمسين شخصاً يمثلون مختلف القبائل ، منهم ستة من هرغة ، وأربعة عشر من تينمل ، وثلاثة من هنتاتة ، واثنان من جنفيسة ، وأربعة من صنهاجة ، وثلاثة من هسكورة ، وواحد من سائر القبائل ، وخمسة من الغرباء(27) ، ويضاف اليهم العشرة المذكورون في المجلس الأول .

ج ـ أهل السبعين : وهو مجلس يشتمل على سبعين رجلاً يبدو أنه يضم زيادة على الخمسين السابقين عشرين من ممثلي قبائل أخرى(28) .

---

(25) عن اعلان المهدية : انظر : بورويبه ـ ابن تومرت : 55 وما بعدها .

(26) ذكر ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 123 أن هؤلاء هم : عبد المؤمن بن علي ، وأبو محمد البشير ، وأبو حفص عمر بن علي أزناج ، وسليمان بن خلوف ، وابراهيم بن اسماعيل الخزرجي ، وأبو محمد عبد الواحد الحصري ، وأبو عمران موسى بن تمار ، وأبو عثمان بن يخلف ، وأبو يحيى بن بخت ، والملاحظ أن هؤلاء تسعة تكملتهم من المصادر الأخرى أبو عبد الله بن ملوية . قارن بما ورد في المقتبس من الانساب للمصري : 32-33 وفي رقم الحلل لابن الخطيب : 79 ولا تختلف هذه القائمة كثيراً عن قائمة العشرة السابقين بالبيعة .

(27) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 30 وما بعدها ، والمصري ـ المقتبس من الأنساب : 40 وما بعدها .

(28) ذكره ابن القطان ـ نظم الجمان : 29 نقلاً عن ابن اليسع ، وقال اني لا أراه صحيحاً . وذكره ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 298 ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 79, 57

ويبـدو أن هذه المجـالس كان لهـا دوران أسـاسيان : الأول المحافظـة على الأنصار وضمان تبعيتهم وامتثالهم ، ولهذا كانت تركيبتها من مختلف القبائل ، وكان أفرادها قد « انعقد لهم من البر والتكرمة ما أنهضهم الى أن تسمع بقية عوامهم منهم وتطيع »(29) . والثانـي ، ابـداء الـرأي في سياسـة الجماعـة الجـديدة والمداولـة في مشاكلها ، وذلك في ترتيب تنازلي حسب أهمية المشكلة المطروحة ، فكان المهدي وأصحابه « اذا قطعوا الأمور العظام يخلون بالعشرة لا يحضر معهم غيرهم ، فاذا جاء أمر أهون أحضروا الخمسين ، فإذا جاء دون ذلك ، أحضروا السبعين رجلاً ، وفيما دون ذلك لا يتأخر أحد ممن دخل في أمره »(30) .

ويلحق بهذه المجالس مجلس آخر يسمى أهل الدار وهم المختصون بخدمة المهدي والقيام على شؤونه في كل أوقاته(31) .

أما سائر الانصار فقد رتبهم المهدي اصنافا تتكون أحيانا بحسب القبايل وأحيانا بحسب المهن ،وهذه الأصناف هي : صنف الطلبة ، وصنف الحفاظ وهم صغار الطلبة ، وأهل هرنمة ، وأهل تينمل ، وأهل جيدميوه ، وأهل جنفيسة ، وأهل هنتاتة ، وأهل القبايل ، وصنف الجند ، وصنف الغزاة، والرماة . وقد كان لكل صنف من هذه الاصناف رتبة لا يتعداها الى غيرها لا في السفر ولا في الحضر(32) ، وذلك في سبيل المزيد من الانضباط والانقياد .

ان الملاحظ لهذا التنظيم ، يرى أنه بني بشـكل يتناسـب مع بداية التحـرك السياسي والحربي للمهدي ، فهو رغم بساطته يلبي المطالب الثلاثـة الأسـاسية : جهاز سياسي يقرر المصير ، وجهاز تربوي يحفظ المبادىء ويعمقها ، وجهاز حربي يحمي الجماعة الناشئة ويعمل على نموها وامتدادها ، وقد أشار ابن الخطيب الى هذا المعنـى حينما ذكر الأدوار المناطـة بكل صنف فقـال : « أهـل الجماعـة للتفـاوض

---

(29) ابن القطان ـ نظم الجمان : 81
(30) نفس المصدر والصفحة
(31) انظر : نفس المصدر : 33
(32) انظر : بورييه ـ ابن تومرت : 77 وما بعدها

والمشورة . . . وأهل خمسين وسبعين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتلقي ، وسائر القبائل لمدافعة العدو . . . »[33] . ولعل ابن تومرت قد اشتق هذا التنظيم من النظام الشورى الذي عمل به الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون بعده ، وأضاف اليه اقتباساً من نظام مجالس الأعيان الذي كان سائداً في المنطقة الجبلية البربرية قبل توحيدها على يد يوسف بن تاشفين[34] .

3 ـ الحملة الاعلامية :

بذل المهدي جهداً كبيراً في تهيئة النفوس لتقبل دعوته ، والتحمس لتحملها والقيام بنشرها ، وذلك بتنظيم حملة اعلامية واسعة تهدف الى التأثير النفسي ببث القوة والاعتزاز في نفوس أصحابه ، والضعف والانخذال في نفوس أعدائه من المرابطين وأتباعهم ، وكانت هذه الحملة تعتمد على عنصرين أساسيين :

أ ـ بعث الثقة بالنفس : كان لا بد أن يؤمن أتباع المهدي ايماناً عميقاً بأنهم على الحق الذي يقودهم الى الفلاح في الحال والمآل ، حتى يعطيهم هذا الايمان الدفع لصيانة الجماعة ومقاتلة أعدائها ، وفي سبيل ذلك جعل يذكر لهم جملة من الأحاديث النبوية في الطائفة التي تقاتل على الحق وتقوم به في آخر الزمان ، وأن هذه الطائفة تكون في المغرب[35] ، حتى اذا تركز في الأذهان عظمة تلك الطائفة ووفير فضلها ، وطمحت النفوس اليها ، أعلن لهم أنهم هم المعنيون بتلك الطائفة قائلاً : « ما على وجه الأرض من يؤمن ايمانكم ، وأنتم العصابة المعنيون بقوله عليه الصلاة والسلام : لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله ، وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم ويقتل الدجال ، ومنكم الأمير

(33) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 57

(34) انظر : عبد الله علام ـ الدولة الموحدية بالمغرب : 169-70

(35) وردت في مجموع أعز ما يطلب لابن تومرت : 268 وما بعدها ، مجموعة من الأحاديث في هذا السياق ، من بينها ما أخرجه مسلم في كتاب الامارة عن سعد بن أبي وقاص قال : قال رسول الله ﷺ : لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة . وقد ذكر النووي في معنى أهل الغرب عدة أوجه منها العرب لاختصاصهم بالدلو الكبير الذي يطلق عليه الغرب ، ومنها أهل الغرب من الأرض ، ومنها أهل الشدة والجلد (انظر شرح مسلم للنووي : 13 / 68 ، ط : حجازي القاهرة) .

الذي يصلي بعيسى بن مريم ، ولا يزال الأمر فيكم الى قيام الساعة »[36] ، وعلى هذا النسق كان يزرع في أتباعه الثقة بالنفس ، ويصنع منهم قوة معنوية صامدة .

ب ـ الطعن في الأعداء : عمد المهدي الى الطعن في المرابطين وبيان أنهم أهل الباطل الذين سيكون مآلهم الخذلان والهزيمة ، وأنفق في ذلك جهداً كبيراً ، وأصدر بيانات ضافية امعاناً في غرس الشعور بالعلو عليهم في أتباعه ، وتصعيداً لاستعدادهم ونزوعهم لمحاربتهم والاطاحة بهم .

وسلك في ذلك مسالك شتى ابتدأها بايراد جملة من الأحاديث تفيد أن الاسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً ، وجملة أخرى تبين علامات الطائفة التي ستكون على يدها غربة الاسلام ، ليخلص آخر الأمر الى الاعلان بأن هذه الطائفة هي طائفة المرابطين لانطباق العلامات عليها ، فهي الزائغة عن الحق ، الحائدة عن الطريق[37] .

وبعد هذا التعميم يمعن المهدي في ذم المرابطين وبيان معايبهم وحيادهم عن الحق ، فهم في عقيدتهم غير مخلصين لحقيقة التوحيد ، بما يخالط تصورهم من تشبيه وتجسيم للذات الإلهية ، كما تبين له في المناظرات التي أجراها معهم[38] ، وهم في حكمهم متسلطون معتدون « أهانوا كثيراً من الناس وعذبوهم على أديانهم ، ومنهم من قتلوه على دينه بعد التعذيب ليعتبر غيره »[39] . وهم مفسدون في الأرض ، فقد تمادوا « على هلاك الحرث والنسل والاعتداء على الناس في أخذ أموالهم وخراب ديارهم وفساد بلادهم وسفك دمائهم ، واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل ، وأخذ أموال اليتامى والأرامل ، وتمالوا كلهم على ذلك وتعاونوا عليه فرحين

---

(36) المراكشي ـ المعجب : 255-56 .

(37) انظر في ذلك : ابن تومرت ـ مجموع أعز ما يطلب : 258 وما بعدها حيث خصص باب في طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم ، وباب في ما جاء في غربة الاسلام .

(38) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 85 ، ويبدو أن اتهام المرابطين بالتجسيم اقتضته الدعاية ولم يصدر عن نظر علمي دقيق ، كما سيتبين بعد حين .

(39) ابن تومرت ـ الرسالة المنظمة : 106

مسرورين . . . يجمعون الحرام ويتمتعون بالسحت ، حتى اعتادوا الاسراف والتبذير »(40) ، كما أنهم يمارسون التمييز الطبقي والظلم الاجتماعي « فإذا رأوا مجسماً سفيهاً وضيعاً ، على الفجور والخمور مصرّاً ، أو قاطعاً للطريق سفاكاً أو عاصياً فاجراً ، أو متهاوناً بالدين مستخفاً بالحق قربوه ورفعوه وأكرموه ، لفعله مثل أفعالهم ، وسلوكه لسبيلهم ، ونسبوه الى الهدى والسنة ، وأعطوه السحت والخبيث ليتقوى به على قطع طريق الآخرة ، وسفك دماء أهل التوحيد »(41) .

وكان الى جانب هذا التشنيع بالمرابطين ، والتشهير بمثالبهم وعيوبهم يتصدى بالرد على ما يروجون به قدحاً في شخصه ، وتهجيناً لآرائه وأسس دعوته ، ويبين سفه أقوالهم في ذلك حتى لا تتزعزع ثقة أصحابه به ، وحتى يزدادوا استنقاصاً لهم بما يظهر من تزييفهم في أسلوب دعائي مضاد يقطع الطريق على دعاية الخصوم ، ومن ذلك قوله : « وتقولوا علينا ما لم نقل تهجيناً وتبغيضاً للحق عند العوام حتى لا يستمعوا اليه ، ولا يقبلوه ، وعدوا لهم جملاً من الأبواب ، ونسبوا ذلك كله الينا ليقرروا به بغض الحق في قلوب الناس ، ودلسوا عليهم بهذه الأبواب ليكون ذلك تنفيراً لهم عن سماعها فضلاً عن قبولها ، فمنها أنهم قالوا : هذا رجل يكفر المسلمين ، ويمتنع من الصلاة على أهل القبلة . . . . »(42) .

وامعاناً في تهجين المرابطين وتحقيرهم ، اصطنع لهم ألقاباً مشينة مثل « الزراجنة » تشبيهاً لهم بطائر أسود البطن أبيض الريش يسمى الزرجان ، لأنهم بيض الثياب سود القلوب ، ومثل « الحشم » لتلثمهم كما يتلثم الحشم(43) ، وكان اللقب الذي صار أكثر انتشاراً هو « المجسمون » ، وسبب تلقيبهم به أنه « قال للموحدين : ما يقولون ؟ بعد أن سمع منهم كلاماً من عندهم ، قالوا له : لقبونا ، قال : وكيف لقبوكم ؟ قالوا : يقولون خوارج ، قال : سبقونا بالقبيح ، لو كان

(40) نفس المصدر والصفحة .
(41) نفس المصدر : 107
(42) نفس المصدر : 108
(43) ابن القطان ـ نظم الجمان : 85

خيراً أحجموا عنه ، وما سبقونا اليه ، لقبوهم أنتم ، فإن الله ذكر في كتابه « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ، قولوا لهم أنتم أيضاً المجسمو ن »[44] .

. وظل ابن تومرت يردد هذه المعاني على الأسماع في خطبه المتعددة ، ويكتب بها كتبه الى القبائل[45] ، حتى اذا وثق من تأثيرها في النفوس ، واقتناع الناس بها ، انتقل الى الخطوة التالية التي هي ثمرة لها ، فإذا هو يعلن أن « جهاد الملثمين قد تعين على كل من يؤ من بالله واليوم الآخر ، لاعذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله »[46] . ولما تشبعت النفوس بمعنى الجهاد ، وتاقت الى مقاتلة المرابطين ، مع ايمان راسخ بأن ذلك موقف حق ، واستعداد كبير للطاعة والتضحية ، قرر المهدي أن ينتقل الى مرحلة الهجوم على حكام مراكش وأتباعهم للقضاء على دولتهم ، وافتكاك السلطة منهم .

III الواجهة العسكرية :

لم يبدأ المهدي المرابطين بالحرب أولاً ، بل سبّق لهم الدعوة لاتباع الحق كما كان يراه ، والارعواء عن الباطل الذي هم فيه ، محاولاً اقناعهم بدعوته سلماً ، وجعل يبعث لهم بذلك البعوث والرسائل متدرجاً من اللين الى الشدة ، ومما قاله لهم في أحد رسائله : « قد أمرناكم بما نأمر به أنفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته ، وان الدنيا مخلوقة للفناء ، والجنة لمن اتقى ، والعذاب لمن عصى ، وقد وجبت لنا عليكم حقوق بوجوب السنة ، فإن اديتموها كنتم في عافية ، والافنستعين بالله على قتلكم ، حتى نمحو آثاركم ، ونكدر دياركم ، ويرجع العامر خالياً ، والجديد بالياً ، وكتابنا هذا اليكم اعذاراً وانذاراً ، وقد أعذر من أنذر ، والسلام عليكم سلام السنة لا سلام الرضى »[47] . ومما أوصى به أصحابه عندما بعثهم الى المرابطين قوله : « اقصدوا هؤ لاء المارقين المبدلين ، الذين تسموا بالمرابطين ،

---

(44) البيذق ـ أخبار المهدي : 81 ، وانظر : ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 81

(45) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 84 ، وأبرز نموذج لذلك هو الرسالة المنظمة .

(46) ابن تومرت ـ الرسالة المنظمة : 105-106

(47) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 81

فادعوهم الى اماتة المنكر ، واحياء المعروف ، وازالة البدع ، والاقرار بالامام المهدي المعصوم ، فإن أجابوكم فهم اخوانكم في الدين ، لكم ما لهم ، وعليهم ما عليكم ، وان لم يفعلوا ، فقاتلوهم »[48] .

وعندما لم يجبه المرابطون الى دعوته اذ يعتبرون أنفسهم على الحق ، ويعتبرونه على الباطل ، جعل يعد العدة لغزوهم ، وبادر بكسب القبائل المجاورة ، وركز دعوته فيهم ، ليكونوا له سنداً يحمون ظهره ، « فأمر رجالاً منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة ، واستمالة رؤساء القبائل »[49] ، ثم جعل يجمع الجيوش والمقاتلين ويتخير منهم القوى الصادق فيبقيه ويبعد الضعفاء والمنافقين[50] .

ولما استكمل عدده وعدته ، شرع في وقائعه الحربية مبتدئاً بالقبائل والقرى القريبة منه ممن تدين بالولاء والطاعة للمرابطين ، وجعل يغزوهم في احداث متتالية دونما هوادة ابتداء من 515 هـ / 1121 م[51] ، وقد عرض البيدق هذه الوقائع بكثير من التفصيل مترجماً لها بالغزوات[52] ، وذكر ابن الخطيب أنه كان يحالفه النصر في أكثرها ، وتحيق به الهزيمة في بعضها[53] . وكان يقود بعض هذه الوقائع بنفسه[54] ، ويوكل قيادة أخرى الى أصحابه ، وعلى الأخص منهم أبو محمد البشير الذي كان على حنكة عسكرية بالغة ، وعبد المؤمن بن على الذي كان ذا شجاعة ودهاء .

ولم يكن المهدي يألو في تشجيع أصحابه على الحرب والصبر عليها ، لا بالأقوال والمواعظ فحسب ، ولكن بالأسوة واظهار ضروب من الاقدام والتصدي ،

---

(48) المراكشي ـ المعجب : 259

(49) المراكشي ـ المعجب : 255 ، وانظر : النويري ـ نهاية الأرب : 22 / 189

(50) روى المؤرخون أحداثاً في ذلك عرفت بالتمييز ، انظر ص 140 من هذا البحث .

(51) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 81

(52) انظر : البيدق ـ أخبار المهدي : 65 وما بعدها .

(53) قال ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 86 : « ذكر أنه كان لطائفة المهدي من الموحدين على المرابطين في الحروب التي كانت بينهم نحو أربعين هزيمة ، حتى كانت هذه [أي موقعة البحيرة] عليهم » انظر بعض هذه المواقع في : ابن خلدون ـ العبر : 6 / 470 ، وابن الأثير ـ الكامل : 8 / 296

(54) ذكر البيدق ـ أخبار المهدي : 65 ، تسع غزوات شارك فيها المهدي

حتى انه تعرض في كثير من الأحيان الى السقوط في الميدان والى جراحات السيوف[55] . ويبدو أنه كان يتصف بخبرة عسكرية تظهر في الزام عسكره ببعض قواعد حربية ، مثل سلوك المراقي العالية ، وحمل العدو على الصعود اليهم دون ان يهبطوا للوطاء ، وأمرهم باتخاذ الأبراج العالية للمراقبة[56] .

وفي سبيل أن يكون أكثر منعة من عسكر المرابطين جغرافياً وبشرياً ، انتقل بعد ثلاث سنوات من اقامته بإيجلي الى مدينة جبلية منيعة هي « تينمل » التي قال ابن الخطيب في وصف منعتها : لا يعلم مدينة أحصن من تينمل ، لا يدخلها الفارس الا من شرقها ، وهو الطريق اليها من مراكش بطريق أوسع ما فيه أن يمشي عليه الفارس وحده ، وأضيقه أن ينزل على فرسه خوفاً من سقوطه ، والطريق مصنوعة في نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات ، وفيها مواضع مصنوعة بالخشب ، اذا أزيلت منها خشبة لم يمر عليها أحد[57] .

والى جانب هذه الحصانة المكانية ، تقع هذه المدينة في منطقة كثيرة السكان مما يؤلف مناخاً صالحاً للدعوة ، وكان أهلها قد استجابوا لما يدعو اليه ابن تومرت وأعلنوا طاعته و « بعثوا رسلهم الى الامام المهدي رضي الله تعالى عنه ، يعلمونه بطاعة هزميرة الجبل ، وأن مجيئه وسكناه عندهم أصلح له ، وأقرب من تسامع الناس به ، فرحل اليهم رضي الله تعالى عنه بجميع من أطاعه ، وحلّ بتينمل ، وأكرمه أهلها وأنزلوه في المدينة ، وأضافوه وأطاعوه وبايعوه ، فرأى من كثرتهم ومنعة موضعهم ، وحسن بلدهم ما راقه »[58] .

ولما تعزز المهدي بهذا الموقع الجديد ، وتدعم صفه بأهله ، مع ما اكتسب أصحابه من الخبرة والجرأة في تلك المواقع التي خاضوها مع عمال المرابطين ، لوح

---

(55) انظر : البيذق ـ أخبار المهدي : 68-69

(56) نفس المصدر : 75 ، وانظر : عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 206

(57) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 83 ، وانظر : ابن عذاري ـ قطعة منشورة بمجلة هسبريس : 82 ، وباسي وتيراس ـ مساجد وقلاع موحدية :1 وما بعدها .

(58) ابن القطان ـ نظم الجمان : 93-94

ببصره الى مراكش حيث مركز السلطة الذي يهدف الى السيطرة عليه للاطاحة بالدولة القائمة ، ولا زال يمهد لذلك بالمواقع الصغيرة حتى اذا كانت سنة524 هـ / 1129 م جهز جيشاً عظيماً يبلغ أربعين ألفاً ، وأمر عليه أبا محمد البشير ، وسيره لغزو مراكش ولكن الحظ لم يكن حليفه ، فانهزم هزيمة منكرة ، وقتل قائده وعدد عديد من جنده ، وعرفت الموقعة بموقعة البحيرة[59] . ومع هذه الهزيمة المنكرة لم ييأس المهدي من النصر ، واحتسب ذلك من الابتلاء . وحتى يخفف وطأة الانكسار على أصحابه ويجدد فيهم الأمل ، قال لأول قادم يخبره بما وقع : هل عاش عبد المؤمن بن علي ؟ فلما اجابه بالايجاب قال : كأنه لم يمت أحد ، والبركة في بقائه ، وكأنكم بالفتح[60] ، ولم يزد بعد ذلك طويلاً حتى توفي[61] .

IV الواجهة التربوية والاجتماعية :

كان المهدي يولي الجانب التربوي والاجتماعي اهمية بالغة ويخصص لهما جهداً كبيراً ، فقد كان يهدف الى أن يصنع مجتمعاً جديداً انطلاقاً من هذه الجماعة التي أحاطت به والتزمت بدعوته ، وهو لذلك ما فتىء منذ أعلن أمره يرسي في أتباعه دعائم عقدية وأخلاقية واجتماعية يبلغها اليهم في تعاليم نظرية ، ويأخذهم بها في نسق تربوي عملي دؤوب ، وكان يعتبر هذا الجانب في ثورته الجانب الأساسي الذي من أجله يمارس النشاط السياسي والنشاط العسكري ، فهدف الثورة هو تعميم تصور عقدي صحيح ، وعلاقات اجتماعية تقوم على أساس اسلامي ، وفي سبيل ذلك كان يأخذ أصحابه بتربية علمية وتربية اجتماعية جادة .

1 ـ التربية العلمية :

وجد المهدي نفسه بين قوم أغلبهم من البدو ، لا يستطيعون استيعاب العلوم

---

(59) انظر تفصيل ذلك في : المراكشي ـ المعجب : 260 ، ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 298 ، وابن خلدون ـ العبر : 6 / 271 ، والزركشي ـ تاريخ الدولتين : 7 ، وعلل بعض الباحثين هذه الهزيمة بانكسار خواطر القبائل اثر حادثة التمييز (انظر ص 140 من هذا البحث) ، انظر في ذلك : عبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 211

(60) ابن القطان ـ نظم الجمان : 122 ، وقارن بالبيدق ـ أخبار المهدي : 74

(61) انظر تفاصيل هذه الأحداث في هويسي ميرندا ـ التاريخ السياسي للموحدين : 66 وما بعدها ، وبوربية ـ ابن تومرت : 59 وما بعدها .

الشرعية وبالأخص علم العقيدة منها كما هي مقررة في الكتب التي يضعها العلماء ، ولذلك فإنه بادر بتأليف كتب لاتباعه في التوحيد خاصة توخى فيها أسلوباً ميسراً سهل المأخذ ، وقد وضع بعضاً منها باللسان البربري(62) الذي يتكلمه القوم ، حيث ان بعضاً منهم لا يحذق اللسان العربي ، قال ابن خلدون : « فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة ، وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري »(63) .

كما ألف أيضاً كتاباً أكثر من المرشدة تفصيلاً سمى بكتاب التوحيد ، يشتمل على تعاليم في العقيدة جعلها أساساً وركز فيها القول ، الى جانب تعاليم أخرى في الأخلاق والتشريع ، وقد عرض ابن القطان محتوى هذا الكتاب فقال : « وهو سفر مجلد يحتوي على معرفة الله تعالى ، والعلم بحقيقة القضاء والقدر والايمان والاسلام والصفات وما يجب لله تعالى ، وما يستحيل ويجوز عليه ، والايمان بما أخبر بهﷺ بما طريقه الاخبار بما أعلمه الله تعالى من غيبه ، ولمع من أصول الدين ومعرفة المهدي وأنه الامام ، ووجوب الامامة ، وما يجب له من التعزيز والتوقير ، وأن الهجرة اليه واجبة لا يحول بينها وبين احد من المسلمين أهل ولا ولد ولا مال ، وأن من سمع بأمره وجبت عليه الهجرة اليه ، ويكفر من لم يصل عليه ولم يطعه ، وذكر لهم في الآداب بينهم ، وعلامة المؤمن ، وما يجب على المؤمن فعله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وآخى بينهم فيه ، وذكر لهم علامة المنافقين، وبينها بأوضح بيان »(64) .

ويبدو من هذه المواضيع أن الكتاب تضمن أهم الأسس التي كان المهدي يعتزم اقامة المجتمع عليها ، سواء في مجال التصور العقدي أو في مجال السلوك الاجتماعي وسمي بكتاب التوحيد اشارة الى مفهوم التوحيد في أبعاده المختلفة عقيدة

---

(62) يسميه بعض المؤرخين باللسان الغربي ، وكان المهدي يجيده مع اللسان العربي ، ويستعملها في خطبه وتآليفه حسب المقام .

(63) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 469 ، وانظر : الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 5

(64) ابن القطان ـ نظم الجمان : 27 و127 ، وقارن بابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80

وسلوكاً فردياً واجتماعياً ، وهو ذلك المفهوم الذي جعله محوراً لدعوته .

وحتى ييسر على أتباعه استيعاب هذا الكتاب ، جعله أقساماً سبعة بحسب أيام الأسبوع ، وأخذهم بقراءة قسم كل يوم اثر صلاة الصبح وبعد صلاة المغرب بعد قراءة حزب من القرآن ، وجعل يقوم على تعليمهم بنفسه ، وقد يستعين ببعض النابهين من أصحابه ، وقسم المتعلمين مجموعات تحتوي كل واحدة على عشرة أشخاص ، عليهم نقيب يعينهم في التعليم[65] . وقد يسلك في تعليمهم أساليب طريفة ، فربما « عسر عليهم حفظ الفاتحة لشدة عجمتهم ، فعدد كلمات أم القرآن ، ولقب بكل كلمة منها رجلاً ، فصفهم صفاً ، وقال لأولهم : اسمك الحمد لله ، وللثاني: رب العالمين، وهكذا حتى تمت كلمات الفاتحة، ثم قال لهم: لا يقبل الله منكم صلاة حتى تجمعوا هذه الأسماء على نسقها في كل ركعة ، فسهل عليهم الأمر وحفظوا أم القرآن »[66] . وكان مع هذه الأساليب الطريفة ، ينقل اليهم المواعظ والأمثال ، ويقرب لهم المقاصد ، فجذب نفوسهم واستجلب قلوبهم ، وسهل عليهم التعليم[67] .

ولكنه اذا كان يسلك في التعليم الأساليب الطريفة اللينة في سبيل الافهام ، فإنه ما كان يتساهل فيما قد يبديه البعض من التهاون في حضور الأوقات المقررة ، أو في حفظ ما يطلب منه حفظه ، بل انه عندئذ يلجأ الى التأديب الذي قد يصل الى التعزيز بالسياط[68] .

2 ـ التربية الاجتماعية :

الى جانب ذلك التعليم الرسمي ، كان المهدي يغرس في أتباعه عادات جديدة في الأخلاق العامة وطرق التعامل ، مستقاة من تعاليم الشريعة الاسلامية ،

---

(65) نفس المصدر : 26-27

(66) السلاوي ـ الاستقصاء : 1 / 138

(67) ابن الخطيب : ـ رقم الحلل : 80

(68) ابن القطان ـ نظم الجمان : 29

فأخذهم بالتقشف في حياتهم ، و « الاقتصار على القصير من الثياب القليل الثمن »[69] ، والزمهم بأن يحترموا أملاك بعضهم ، وأن يلبوا استغاثة المظلوم[70] ، وأن يتحروا الأدب في تعاملهم « وكل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرتين ، فإن ظهر منه عناد ، وترك امتثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل »[71] ، وهو مسلك في الشدة والحزم ، يعكس مدى حرص المهدي على نظافة المجتمع الذي يعتزم بناءه .

وكان الى جانب ذلك يعمد الى عقد المؤ اخاة بين الأفراد والقبائل[72] تأصيلاً للمودة ، وتسهيلاً لاقامة العلاقات الاجتماعية السليمة على وجه تلقائي ، ويبدو أيضاً أنه كان يعمل على التخفيف من حدة العصبية القبلية الضيقة ، وذلك بالتشجيع على التزاوج المتبادل بين القبائل كما فعل مع عبد المؤ من اذ زوجه من فتاة من تينمل ، وهي التي ولدت له أبا يعقوب يوسف الذي أصبح خليفة من بعده[73] . وقد تحرى أن تسود جماعته عدالة اجتماعية ، فكان يرد الزكاة من أغنيائهم على فقرائهم ، كما كان يقسم الفيء بينهم بالقسط .

قضى ابن تومرت عقداً من السنين يضع أسس هذه الثورة في واجهاتها الثلاث ، في جهد لا يني، وعزيمة لا تفلها الأحداث ، ولا توهنها عوامل التثبيط الكثيرة ، حتى استطاع أن يوفر العوامل الصالحة لنمو هذه البذرة التي بذرها ، ولكنه قبل أن يشهد نجاح الثورة وبسط سلطانها الفكري والسياسي والعسكري الذي لم يتم الاعلى يد خليفته عبد المؤ من ، لبّى داعي ربه ، ولم يبلغ من العمر الا خمسين عاماً .

---

(69) ابن الأثير ـ الكامل : 8 / 296

(70) ابن القطان ـ نظم الجمان : 128

(71) نفس المصدر : 27 ، وربما يكون المقصود بالقتل المواضع التي فيها تحديد شرعي ، فقد عهدنا المهدي حريصاً على تطبيق العقوبات حسب التحديد الشرعي .

(72) انظر : أبو القاسم المصري ـ المقتبس من الأنساب : 38 ، وابن القطان ـ نظم الجمان : 97 وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80

(73) انظر : المراكشي ـ المعجب : 308

٧ ـ وفاة ابن تومرت :

اختلف المؤرخون في تاريخ وفاة المهدي ، فبينما يذكر ابن خلدون انه توفي سنة522 [74] ، يتفق سائر المؤرخين على أنه توفي سنة 424 هـ / 1129 م[75] . ويبدو بعد مقارنة الروايات ان وفاته كانت يوم الأربعاء الثالث عشر من رمضان من هذه السنة[76] . وأشار عدد من المؤرخين الى أن هذه الوفاة لم يقع الاعلان عنها عند وقوعها ، بل بقيت سراً ، فقد ذكر ابن القطان انه « لما توفي رضي الله تعالى عنه كتم أصحابه وفاته ، وما كان يعلمها الا أهل الدار المسمون قبل ، وهم خدمته وأخته شقيقته ، ولقد كتمت ذلك عن زوجها وأكابر أصحابه »[77] ، وتمادى ذلك الكتمان ، والأمور تدبر باسمه حتى سنة529 حينما وقعت مبايعة عبد المؤمن بن علي[78] .

ولما اشتد المرض بالمهدي شعر بدنو أجله ، وجعل يشير بذلك الى خواصه طالباً منهم أن يستنصحوه فيما بدا لهم ، فجعلوا يستنصحونه في أمور عدة وهو يجيبهم ، وختم بقوله : أقول لكم كما قال رسول الله ﷺ : ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله اخوانا ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت ، ألا قد بلغت[79] .

ولما كان اليوم الأخير ، أراد أن يودع أتباعه الوداع الأخير ويزودهم بمواعظه ، فكان مشهداً رهيباً ، أجهشت له النفوس بالبكاء ، حيث ركب بغلته يشدة اثنان من أصحابه ، وجمع الناس ليسمعهم كلامه ووداعه ، وأمر أن يكون الرجال أمامه

---

(74) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 472

(75) انظر : البيدق ـ أخبار المهدي : 79 وابن القطان ـ نظم الجمان : 74 ، والمراكشي ـ المعجب : 262 ، وابن عذارى : قطعة منشورة بهسبريس : 93 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5 / 53 . وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 86 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 125

(76) انظر : بورويبه ـ ابن تومرت : 75

(77) ابن القطان ـ نظم الجمان : 130 ، وانظر : ابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 86

(78) انظر : نفس المصدر : 168, 209 ، وابن عذارى ـ البيان المغرب : 1 / 449 ، ولكن البيدق ـ أخبار المهدي : 77 يسوق الخبر بما يفيد أن الإخفاء دام ثلاث سنوات فقط .

(79) انظر البيدق ـ أخبار المهدي : 79 . والحديث جزء من حديث أورده البخاري في كتاب الأدب ، باب ما ينهي عن التحاسد والتدابر

والنساء خلفه ليسمعوا كلهم كلامه ، ثم وعظ الناس حتى أضحى النهار ، ثم قال : اعرفوني وحقّقوني ، أنا مسافر عنكم سفراً بعيداً(80) ، فضج الناس بالبكاء فقالت له أخته زينب : والى أين تغيب عنا ؟ ألم يكفك أن غبت عنا خمسة عشر عاماً ؟ وقال له الحاضرون : ان كنت تسير الى الشرق نسير معك ، فقال : ليس هذا سفراً يسافره معي أحد ، انما أسافر وحدي ، ثم دخل ولم يره أحد أبداً(81) .

---

(80) ذكر البيذق ـ أخبار المهدي : 78 ، أن المهدي شعر بدنو أجله قبل وفاته وذلك بأن سمع هاتفاً في بيته قبل ستة أيام يقول له :

كأني بهذا البيت قد باد أهله وقد درست اعلامه ومنازله

فأجابه المهدي :

كذاك أمور الناس يبلى جديدها وكل فتى حقاً ستبلى خصائله

فقال له :

تزود من الدنيا فانك راحل وانك مسؤول فما أنت قائله

فأجابه :

أقول بأن الله حق شهدته وذلك قول ليست تخفى فضائله

(81) البيذق ـ أخبار المهدي : 77 ، وانظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 126 . وقد دفن المهدي بتنمل حيث كان يزور قبره الأمراء الموحدون من بعده . إلا أن قبره لم يبق له أثر اليوم ، وقد قمت بزيارة المكان (على بعد100 كلم جنوب مراكش) ، فإذا هو لم يبق فيه من الآثار إلا جدران لمسجد يبدو أنه كان عظيماً ، تحيط به آثار لمقبرة قديمة ، ويزعم بعض أهل المنطقة أن قبر المهدي يوجد تحت شجرة غير بعيدة من آثار المسجد . ويبدو أن سياسة المرينيين المعادية للموحدين كان لها دور في طمس معالم الموحدين ، وقبر المهدي خاصّة .



الفصل الرابع

شخصية ابن تومرت وآثاره

I شخصية المهدي :

ان الثورة السياسية والعقدية التي قام بها المهدي بما فجرت من صراع أسفر عن مؤيدين منتصرين ، ومعارضين طاعنين ، وأدى أخيراً الى سقوط دولة المرابطين وقيام دولة الموحدين ، جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في وصف خصاله ، وتقييم شخصيته ، والحكم عليه ، اختلافاً كبيراً بينّ التناقض ، فبينما رفعه بعضهم الى درجة قريبة من القداسة(1) ، ووصفه بأنه الامام المعصوم والمهدي المعلوم(2) ، أنزله آخرون الى درجة الشعوذة ، ووصفه بعضهم بأنه « دجال كذاب ظالم متغلب بالباطل ، ملك بالظلم والتحيل »(3) ، وبين هذا وذاك درجات من الأوصاف والأحكام أقرب الى الاعتدال وأبعد عن الهوى .

وليس الاختلاف في تقييم شخصية المهدي براجع الى اختلاف المواقف من الثورة التي احدثها فحسب ، ولكنه يستمد وجوده أيضاً من عناصر تكوينه الشخصي ، فإن بعض تلك العناصر يكتنفها من الغموض ما يجعل الدارس يقف امام شخصية تشبه اللغز ، اذا همّ بالحط منها وجد فيها جوانب تستحق التقدير ، واذا أراد أن يرفع منها تراءت له بعض النقائص وشوائب الظنة . وسنحاول فيما يلي أن نكشف عن المعالم الحقيقية لهذه الشخصية ، انطلاقاً من تقييم أقواله وآثاره ،

---

(1) نذكر من هؤلاء بالأخص البيدق وابن القطان وصاحب شرح أعز ما يطلب .

(2) هذه العبارة أصبحت مستعملة في الدولة الموحدية على المستوى الرسمي في رسائل الدولة ودواوينها .

(3) علي بن سلطان الهروي ـ رسالة في الامام المهدي : 76 ، وفي هذا الاتجاه يمكن أن نذكر ابن الأثير وابن أبي زرع .

وتحليل مواقفه وأفعاله ، واستعانة بما اطلق عليه من الأوصاف والأحكام .

ومن خلال هذه الأقوال والمواقف والأوصاف تتبين مجموعة من الخصال الفكرية والأخلاقية والنفسية تشكل الأركان الأساسية في بنية شخصية ابن تومرت ، وهذه الخصال هي التالية :

1 ـ التحصيل العلمي والتحرر الفكري :

جل المترجمين للمهدي وصفوه بالتبريز في العلم ، وقد استوى في ذلك المعتدلون فيه مثل ابن خلدون الذي يقول : « وانطلق هذا الامام راجعاً الى المغرب بحراً متفجراً من العلم »(4) ، والمتحاملون عليه مثل ابن الأثير الذي يقول : « كان فقيهاً فاضلاً ، عالماً بالشريعة ، حافظاً للحديث عارفاً بأصولي الدين والفقه ، متحققاً بعلم العربية »(5) ، وابن أبي زرع الذي يصفه بأنه أوحد عصره في علم الكلام وعلوم الاعتقاد والجدل ، فقيه ، راو للحديث ، حافظ له ، عالم بالأصول ، له لسان وفصاحة(6) . وتشهد جملة المؤلفات التي وصلتنا منسوبة اليه بصدق هذه الأوصاف فيه ، فهي تبين عن استيعابه لجملة من العلوم وبلوغه فيها درجة الامتلاك والتصرف ، وهي بالأخص العقيدة والحديث والفقه وأصوله ، مع امتلاك للعربية والبيان ، ولا شك أن ما قدر له من الدراسة على أشهر علماء الاسلام في عهده ، مع ما كان له من الشغف العلمي هو الذي مكنه من الوقوف على دقائق هذه العلوم ومن استيعابها وامتلاكها .

وقد تمكن ابن تومرت خلال تلك المدة الطويلة التي قضاها ببغداد ملتقى النزعات والآراء ، ومجتمع الملل والنحل ، من أن يقف على سائر المذاهب في الفقه ، ومختلف المنازع في الفكر والاعتقاد ، وهو ما أتاح له تحصيل عقلية نقدية مقارنة ، رافضة للتقليد ، ميالة الى التأصيل قادرة على الجدل، فإذا هو ذو شخصية ثقافية

---

(4) ابن خلدون ـ العبر : 6/ 466 .

(5) ابن الأثير ـ الكامل : 8/ 294 .

(6) ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 120 ، 127 .

مستقلة: درس الفقه الشافعي، ولعله درس الفقه الظاهري أيضاً، ولكنه روى فقه مالك وعمل به في أصالته كما بناه مالك على أصوله، وأنحى باللائمة على من قلد فيه، واكتفى بالفروع دون الأصول[7]. ولم يلتزم في العقيدة مذهباً بعينه، فبينما نجده يستفيد من الأشاعرة أكثر مسائلهم نجده يستفيد من المعتزلة بعض المسائل كالصفات، ومن الشيعة مسائل أخرى كالامامة، ويستخلص من كل ذلك مذهباً خاصاً به، يقرره عن اقتناع تام، ويعرضه في وضوح، ويتبناه مذهباً مستقلاً عن كل مذهب آخر حتى اننا لا نجده يذكر في تقريراته أي اسم لعالم من العلماء الذين أخذ عنهم[8]، مما ينبىء عن درجة الاستقلال في النظر والتحرر في التقرير.

ان هذه الثقافة التي تأتت للمهدي وهذه العلوم التي حصلها والعقلية التي كسبها، كانت يمكن أن تزداد نضجاً واثماراً، لولا أنه شغل نفسه في الطور الأخير من حياته بالسياسة والحرب، ولو تفرغ للعلم، لكان أحد أيمة المغرب المشهودين، لكنه مع ذلك كان يتوفر على حصيلة علمية تفوق حصيلة كثير ممن اشتهر بالعلم من أهل المغرب.

2 ـ الاخلاص:

هل كان المهدي صادقاً مع نفسه فيما دعا اليه من اصلاح عقدي وسياسي واجتماعي، أو أنه اتخذ ذلك سترة لمآرب شخصية أو قبلية، سلك لتحقيقها مختلف الأساليب غير المشروعة دون أن يكون مقتنعاً في ذاته بحقيقة ما يدعو اليه؟.

بعض من المؤرخين والدارسين صوروا المهدي على أنه كذاب محتال مشعوذ، ليس له من هم الا الغلبة والانتصار[9]، وهو لذلك يستعمل ألواناً من الشعوذة، وأنواعاً من المخاريق يبهر بها أصحابه، ويضمن بها تأييدهم وانقيادهم.

---

(7) انظر: الفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي: 276، ومحمد عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين: 1/216، وعبد الله علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب: 304.

(8) انظر: هويسي ميراندا ـ التاريخ السياسي للموحدين: 89.

(9) علي الهروي ـ رسالة في الامام المهدي: 76.

وقد استندت هذه الأوصاف والأحكام الى أفعال من التلبيس نسب الى المهدي القيام بها ، وأحداث من التمويه والدجل ذكر أنه كان له دور في الايعاز بها والإشراف عليها. ومن ذلك أنه كان يزعم أنه هو المهدي المنتظر وهو مأمور بنوع من الوحي والالهام ، وينتحل القضايا الاستقبالية ، ويشير الى الكوائن الآتية(10) .

ومن ذلك أيضاً أنه اتفق مع أبي عبد الله الونشريسي أحد أصحابه على أن يظهر البله وعدم المعرفة بشيء من القرآن والعلم ، ويبدو في هيئة المعتوه الذي يجري بصاقه على صدره، ثم جعل يقربه ويقول : ان لله سراً في هذا الرجل سوف يظهر ، وكان الونشريسي يلزم الاشتغال بالقرآن والعلم في السر بحيث لا يعلم أحد ذلك منه ، وواطأه على أن يظهر فضائله دفعة واحدة ، ليقوم له مقام المعجزة يستميل بها قلوب من لم يدخل في طاعته ، وذات يوم بعد صلاة الصبح أظهر الونشريسي أمره على الملأ ، فعجب الناس من حاله وحفظه القرآن في ليلة واحدة ، وانقاد بذلك للمهدي كل صعب(11) .

ومن تلك الأحداث التي نسبت اليه أنه أخذ قوماً من أتباعه ودفنهم أحياء ، وجعل لكل واحد منهم متنفساً في قبره ، وقال لهم : إذا سألكم القوم فقولوا : قد وجدنا حقاً ما وعدنا ربنا من مضاعفة الثواب على جهاد لمتونه (المرابطين) ، ونلنا باستشهادنا في ذلك رفيع الدرجات ، فجدوا في جهاد عدوكم ، فإن ما دعاكم اليه الامام المهدي صاحبكم حق . وقال لهم : إذا قلتم ذلك أخرجتكم ، وكان لكم من المنزلة عندي أعلاها وأسناها(12) .

وفي مقابل هذه الأحكام والأوصاف المبنية على هذه الأحداث المنسوبة اليه ، نتبين في شخصية المهدي نزعة مكينة من التقى والورع وخوف الله واحسان الطاعة

---

(10) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 57 .

(11) انظر : ابن الأثير ـ الكامل : 8/ 297 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5/ 48 ، والنويري ـ نهاية الأرب : 22/ 192 ، والسلاوي ـ الاستقصا : 1/ 134 .

(12) انظر : ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/ 477 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 129 ، والهروي ـ رسالة في الامام المهدي : 76 .

له ، يفصح عنها بالأخص ما كان يلتزمه في حياته من الزهد والتقشف والتقلل من الدنيا ، وقد اتفق في اثبات ذلك المؤ رخون على مختلف مواقفهم منه . فذكر ابن خلدون أنه كان « يلبس العباءة المرقعة ، وله قدم في التقشف والعبادة »[13] . وذكر ابن خلكان أنه « كان قوته من غزل أخت له رغيفاً في كل يوم بقليل سمن أو زيت ، ولم ينتقل عن هذا حين كثرت عليه الدنيا ، ورأى أصحابه يوماً وقد مالت نفوسهم الى كثرة ما غنموه ، فأمر بضم ذلك جميعه وأحرقه ، وقال : من كان يتبعني للدنيا فما له عندي الا ما رأى ، ومن تبعني للآخرة ، فجزاؤه عند الله تعالى »[14] . وقال فيه ابن الأثير انه « كان ورعاً ناسكاً »[15] . وقال فيه ابن تيمية « كان فيه طرف من الزهد والعبادة »[16] .

ان هذه الشهادات مع اختلاف مصادرها ، تثبت أن المهدي كان مخلصاً في ايمانه مع ربه ، صادق الخضوع له ، فالزهادة في الدنيا والتقلل منها ، مع توفر دواعي الترف والملذات شاهد موضوعي على الاخلاص في الايمان والصدق فيه .

ويبلغ هذا الاخلاص درجة عليا ، حينما يصبح الاقتناع الذهني بمجموع العقيدة الاسلامية ، موضوعاً للتبشير بها لدى الآخرين والسعي الى تعميمها وجعلها حياة للناس[17] ، وهو ما سلكه ابن تومرت في مباشرته الدائبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد مر بنا سابقاً أنه في طريق عودته من المشرق ، كان يعرض نفسه للمكاره والأخطار ، في سبيل أن يدعو الناس الى تطبيق الشرع والتزام تعاليمه ، وما من قرية أو مدينة حل بها منذ خروجه من مكة الى حين وصوله الى قريته ، الا كان فيها « شديد الانكار على الناس فيما يخالف الشرع ، لا يقنع في أمر الله بغير اظهاره ، وكان مطبوعاً على الالتذاذ بذلك ، متحملاً للأذى من الناس بسببه »[18] . ثم هو

---

(13) ابن خلدون ـ العبر : 6/ 471 .

(14) ابن خلكان ـ الوفيات : 5/ 54 .

(15) ابن الأثير ـ الكامل : 8/ 294 .

(16) ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/ 476 .

(17) لا يبلغ الاخلاص لفكرة ما الدرجة العليا ، الا حينما تصبح دافعة للتبشير بها والدعوة اليها .

(18) ابن خلكان ـ الوفيات : 4/ 46 .

عندما يحل بالسوس يتجشم في سبيل اظهار اقتناعاته الدينية ما هو أعظم من ذلك ، وهو محاربة المرابطين ، تلك القوة العظيمة عدداً وعدة ، التي أخضعت لسلطانها كامل المغرب ، والأندلس ، ويقضي في مواجهتها كل ما بقى من حياته . وكان يمكن لهذا العالم العائد من المشرق أن يخلد الى حياة الدعة بين قومه ، وأن يعيش كما عاش الكثير من العلماء في حكم المرابطين، ينعمون بالهدوء بعيداً عن السلطة ، أو تغمرهم الهدايا وتلفّهم النعم في رحابها ، وهم في كلا الحالين لا يجرؤ ون على قول الحق في مظلمة ، وتسير الأمور على مرأى منهم على غير ما تقتضيه قواعد الشرع . وكان يمكن أيضاً وقد كثر أنصاره ، وتقاطر عليه المؤ يدون والاتباع من كل فج أن ينعم بشيء من الراحة ويظفر بشيء من النعيم الدنيوي ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث ، وظل طيلة عشر سنوات في إعداد مستمر للثورة ، وتحفز دائم للمواجهة ، مع تقلل شديد في المأكل والمشرب والمتاع ، وهو ما يقوم شاهداً على أن الرجل كان يؤ من خالص الايمان بأنه صاحب قضية حق ، هي اظهار الدين كما حصلت صورته في ذهنه بعد تعلمه بالمشرق[19] . وكان يؤ من أيضاً بأن هذه القضية الحق سيكون مآلها النصر والنجاح ، وقد ملك عليه هذا الايمان نفسه، وتأصل فيه حتى جعل منه في سبيل الوصول الى النصر « رجلاً شجاعاً بطلاً ، قوي النفس ، صادق الهمة ، كثير الصبر على الأذى »[20] .

لكن هذا الاخلاص في الايمان بالعقيدة وفي الايمان بالدعوة يناقضه ما ادعاه لنفسه من أمر المهدية ، وما نسب اليه من تلك التمويهات والمخاريق ، فكيف السبيل الى رفع هذا التناقض وحل هذا الاشكال ؟ .

قد يكون ابن تومرت لشدة ايمانه بقضيته ، وكثرة ما سخر من نفسه في سبيلها

---

(19) قال ابن خلدون ـ المقدمة : 26 : ظل المهدي « بحالة من التقشف والحصر ، والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا ، حتى قبضه الله وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه ، حتى الولد الذي ربما تجنح اليه النفوس ، وتخادع عن تمنيه ، فليت شعري ما الذي قصد بذلك ان لم يكن وجه الله وهو لم يحصل له حظ من الدنيا في عاجلة »

(20) السبكي ـ الطبقات : 4 / 71 .

عقلاً وشعوراً ، حتى ملأت حياته ، واستوعبت ضميره ، قد يكون بدأ يخالطه وهم بأن الله قد هيأه لأمر عظيم في هداية الناس ، ثم بدأ هذا الشعور يتطور في نفسه ، حتى أصبح اقتناعاً بأنه هو المهدي الذي سيحقق العدل ويزيل الظلم ، ويجد هذا الاقتناع مصداقاً له في تلك الأحاديث التي كان قد قرأها متعلقة بالمهدي المنتظر ، مبشرة به مظهراً للدين محققاً للخير ، فيدفعه ذلك الى الاعلان عن نفسه مهدياً ، ويشيع ذلك في أتباعه ، فتكون المهدية اذا وليدة وهم ، وليست وليدة غش وخداع وتلبيس ، والوهم ليس بمتناقض مع الاخلاص ، وهو وان يكن مشتركاً مع التلبيس في البطـلان ، الا أنـه يختلف عنـه في خلـوه من نية الخـداع ، وتبييت الاذاية بالآخرين .

اما ما روي من المخاريق وطرق الخداع ، فإننا إذا ما عارضناها بما وصفناه آنفاً من صفة الاخلاص ، أصبح لا مناص من التسليم بأحد أمرين : إما أن تكون صادقة فيؤ دي ذلك الى انتفاء صفة الاخلاص وثبوت الغش والخـداع ، وامـا ان تكون من وضع المتحاملين ، وتزيدات بعض المؤ رخين فيؤ دي الى ثبوت الاخلاص والصدق .

ليس من الغريب أن يسلك المهـدي في سبيل جلـب الأنصـار بعض الحيل السياسية التي لا تتنافى مع الشرع ، وأن يعتمد في ذلك على براعته الخطابية وقدرته على التأثير ، مستغلاً بساطة القوم وعصبيتهم القبلية ، أما أن يؤ ول الأمر الى هذا التمويه الفظيع الخارق للشرع ، فنرجح أنه من مبالغات المناوئين للحركة الموحدية المتحاملين عليها ، امعاناً منهم في تهجيتها ، والطعن في أسسها[21] ، خاصـة وأن هذه الشناعات لم يوردها في صيغة التصديق بها الا مؤ رخون معروفون بمناهضة الدعوة الموحدية ، وبالأخص ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، أو من نقل عنهم[22] ، فلا يستبعد أن يكون هؤ لاء تساهلوا في نقلها ، دون عرضها على محك

---

(21) يذهب الى ذلك عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1/ 100 ، وانظر : جوليان : تاريخ شمال افريقيا : 2/133 .

(22) لم يذكر هذه الأحداث كل من المراكشي وابن خلدون اللذين نعتبرهما من أكثر المؤ رخين اعتدالاً في موقفهما من الموحدين .

النقد لما تصادف في نفوسهم من ميل عن دولة الموحدين . واذا كان الأمر كذلك فإنها لا تكون قادحة في اخلاص ابن تومرت في ايمانه وفي دعوته ، وتبقى هذه الصفة احدى المميزات في شخصيته .

3 ـ القسوة والعنف :

كان المهدي يتصف بحدة في الطبع ، ربما تكون بذرتها ضاربة في طبيعته الجبلية ، ثم غذتها تلك المشاق التي عاناها في سفره الطويل ، وذلك الاغتراب عن الأهل والبلد الذي دام سنوات عديدة ، وقد ظهرت تلك الحدة بجلاء في الأسلوب الذي كان يستعمله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة عودته ، فلطالما رأيناه يعمد الى تحطيم آلات الطرب وأواني الخمر ، والى استعمال العصا في التفريق بين الرجال والنساء في مواكبهم ومجالسهم المختلطة(23) .

وتأتي حادثة مراكش لتدفع بتلك الحدة نحو القسوة والعنف ، فقد كان الرجل كما أسلفنا شديد الايمان بأحقية ما يدعو اليه من الاصلاح وهو مع ذلك يلقى ذلك الصد العنيف من المرابطين ويتهم بأنه لا يريد خيراً ، ولا يصدر عن دين ، بل هو صاحب أغراض دنيوية ، ثم يحكم عليه بالقتل ، ويطارد لتنفيذ الحكم فيه . ان هذا التقابل الصارخ بين هذا الموقف من قبل السلطة المرابطية ، وبين ما يضمره في نفسه من ارادة صادقة للاصلاح ، كان يغذي في طبعه منزع الحدة ، لتصبح صفة من القسوة بالغة مبلغ العنف ، وربما ساهم في ذلك أيضاً ما كان يسكله من مسلك العزوبة الذي افتقد فيه ما عسى أن يهدىء من طبعه من الأسرة والولد(24) .

وكثيراً مانجد دعاة يتصفون بصفة الحدة والعنف ، فالإيمان الجازم بالمبدأ المدعو اليه ، اذا ما قوبل بالجحود والانكار ، والدعوة اليه ليصبح واقعاً في حياة

---

(23) انظر ص 96 من هذا البحث .

(24) ذكر ابن خلكان ـ الوفيات : 4 /54 ، أنه كثيراً ما كان يتمثل بقول المتنبي :

ومن عرف الأيام معرفتي بها ... وبالناس ، روى رمحه غير راحم
فليس بمرحوم اذا ظفروا به ... ولا في الردى الجاري عليهم بآثم

الناس ، اذا ما عورضت بالمنع والصد العنيف ، تولد في النفس شعور من الانفعال كثيراً ما يؤ ول الى صفة من القسوة وارادة التحطيم ، في سبيل ان يظهر ما يعتقد انه الحق ، ولكن هل يكون الأمر قد تجاوز عند ابن تومرت هذا الحد ، ليأخذ طوراً آخر يشبه أن يكون حالة مرضية تتقوم بنزوع جارف الى التحطيم والقتل واراقة الدماء في غير ما رادع من الدين ، ولا ضابط من قواعد الشرع يكبح ذلك النزوع ، ويصرفه في وجوه الحق دون وجوه الباطل ؟ .

نعثر عند بعض المؤ رخين على أوصاف لابن تومرت نفهم منها جواباً بالإيجاب على هذا السؤ ال فهو عند هؤ لاء : متسرع في الدماء(25) ، و « غير متوقف في سفك الدماء ، ويهون عليه اتلاف عالم في بلوغ غرضه »(26) و « سفاك للدماء غير متورع فيها ولا متحوط ، يهون عليه سفك دم عالم من الناس في سبيل رأيه وبلوغ مقصده »(27) ، وهو قد « وضع القتل شرعاً معمولاً به على غير سنة الله وسنة رسوله »(28) .

وقد بنيت هذه الأوصاف على أعمال ذكر أن ابن تومرت قام بها ، وممارسات في اتجاه العنف والدموية تناقلتها بعض كتب التاريخ وصورتها في مظهر من البشاعة والهول يقضّ الضمير ، ويثير النقمة والسخط .

ومن تلك الأعمال ما ذكر من أنه كان يأخذ أصحابه المتهاونين في القيام بواجباتهم الدينية وحفظ الأدب بينهم بقسوة سريعاً ما تنتهي الى القتل ، فمن ظهر منه عناد في ترك امتثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه قتل ، ومن شك في عصمته ، أو في انه المهدي المبشر به قتل(29) .

ومنها ما روي من الغدر بأهل تينمل ، فإنه بعد دخولها ، وتلسيم أهلها

---

(25) ابن العماد ـ شذرات الذهب : 4/ 72 .

(26) السلاوي ـ الاستقصا : 1/ 137 .

(27) عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 1/ 192 ، وانظر ص194 ، 405 .

(28) الشاطبي ـ الاعتصام : 2/ 90 - 91 .

(29) نفس المصدر والصفحة ، وانظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 29 .

بالخضوع له والطاعة ، وتبادلهم معه المواثيق والعهود ، رأى من كثرتهم وحصانة مدينتهم ما جعله يخاف أن يرجعوا عنه ، فأمرهم بأن يحضروا الى المسجد بغير سلاح ففعلوا ذلك عدة أيام ، ثم أنه أمر أصحابه أن يقتلوهم ، فخرجوا عليهم فقتلوهم ، ثم دخلوا المدينة ، فأكثروا فيها القتل ، حتى بلغ عدد القتلى خمسة عشر ألفاً[30] .

ومنها ما روي من أنه دفن جماعة من أصحابه أحياء بتواطىء أن يتكلموا من متنفسات في قبورهم ، ويشهدوا بصحة المهدي ، ويخبروا بما يلاقون من نعيم ، وذلك تحدثا عن السنة أموات من أصحابه ، ثم أخلف ما وعدهم به من اخراجهم واجزال العطاء لهم ، فأهال عليهم التراب حتى لا يخرج خبرهم[31] .

ومنها ما روي من تلك الحادثة المروعة التي عرفت بالتمييز ، وخلاصتها ان المهدي قبيل الهجوم على مراكش ، اراد ان يميز صفوفه ، وينقيها من المنافقين ، فاتفق مع الونشريسي أحد أصحابه على حيلة[32] بادعاء أنه أوتي علماً سرياً يميز به أهل الخير من أهل الشر ، فكان الناس يعرضون عليه ، فيخرج قوماً على يمينه ويزعم أنهم من أهل الجنة ، ويخرج قوماً على يساره ويزعم أنهم من أهل النار ، فيؤخذون بالقتل ، ولا يكونون الا من الشاكين في أن الامام هو المهدي المعلوم ، فكان عدد القتلى على ما ذكره ابن الأثير سبعين ألفاً ، فلما احتج على ذلك أحد الفقهاء الحاضرين بقوله : كيف تقتل أقواماً بايعوك ودخلوا في طاعتك ؟ أمر به فقتل وصلب[33] .

ان الباحث في شخصية المهدي يجد من المتعذر عليه ان يجمع بين صفة الايمان

---

(30) ابن الأثير ـ الكامل : 8/296 ، وانظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 94 . وقد روى هذه الحادثة بشيء من التهوين ، حيث أشار الى أن أهل تينمل ربما كانوا يدبرون أمراً للمهدي ، فلما كوشف بذلك فعل ما فعل .

(31) انظر : ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/477 - 78 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 129 ، والهروي ـ رسالة في الامام المهدي : 76 - 77 .

(32) انظر ص 134 من هذا البحث .

(33) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 97 ، 102 - 103 والبيدق ـ أخبار المهدي : 71 وابن عذارى ـ قطعة منشورة بهسبريس : 82 - 83 ، وابن الأثير ـ الكامل : 8/297 (وقد جمع بين هذه الحادثة وحادثة الذين دفنهم المهدي أحياء ليجعلهما قصة واحدة) وابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/478 ، والنويري ـ نهاية الأرب : 22/192 - 93 .

بالله والاخلاص فيه ، وبين أحداث كهذه الأحداث التي لا تصدر الا عن نفس لم تعرف الله ، ولم يجد الايمان به سبيلاً اليها فضلاً عن تقواه والخوف منه ، فأي الأمرين ثابت ، وأيهما باطل ؟ .

ليس من المستبعد ان يؤدي ما يتصف به المهدي من القسوة والعنف الى ارتكاب اخطاء بالقتل ، قد تنشأ عن اجتهاد غير مصيب ، أو عن تسرع بغيض في الحكم ، خاصة وأن التحوط في الحرب كثيراً ما يغري بالوقوع في أخطاء في تقدير القتل وتنفيذه ، وتاريخ الحروب الاسلامية يشتمل على عدة أمثلة لذلك(34) ، ولكن هذه المقاتل الشنيعة ، والأحداث المروعة ، قد تجاوزت ذلك الحد الى ما يناقض الايمان من أساسه ، أفلا تكون نسبتها الى المهدي داخلها عامل الهوى ، فلم تكن معبرة عن حقيقة ما كان يجري ؟ .

من المهم أن نلاحظ أن هذه المقاتل التقى في ذكرها صنفان متعارضان من المؤرخين : أولئك الذين عرفوا بالانتصار للمهدي ، وممالأة الموحدين والتشيع لهم مثل البيدق وابن القطان ، وأولئك الذين عرفوا بالقدح فيهم والتشنيع عليهم ، والطعن في امامهم ، مثل ابن عذارى وابن الأثير وابن أبي زرع ، ومن اعتمد على رواياتهم من العلماء الطاعنين في المهدي مثل الشاطبي وابن تيمية .

وليس من العسير ان نقول ان المؤرخين المناوئين للموحدين ، قد استساغوا أن يوردوا مورد الاثبات روايات اصطنعها أعداء الحركة الموحدية ، بقصد الحط منها وتشويهها بالحاق المشاين بشخص باعثها وامامها . وقد كان ابن عذارى وابن أبي زرع من بين هؤلاء المؤرخين يؤرخان في ظل الدولة المرينية التي قامت على أنقاض الدولة الموحدية وعملت على تهجينها وطمس آثارها ، وهو مناخ مساعد على ادارج هذه الأحداث ضمن تاريخيهما دون نقد وتمحيص ، أما ابن الأثير فإنه لم يكن خبيراً

---

(34) يمكن أن يذكر في ذلك مقتل مالك بن نويره التميمي في حروب الردة من قبل جيش خالد بن الوليد ، فقد قتل خطأً ، وبسبب ذلك ألح عمر بن الخطاب على أبي بكر رضي الله عنهما في أن يعزل خالداً ، فأجابه بأنه تأول فأخطأ ، أنظر ذلك في : الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك : 3/ 276 وما بعدها .

بشؤ ون المغرب وأخباره ، وانما كان ناقلاً لمختلف الروايات ومتناقضها في غير روية وتمييز ، وكانت هذه الأحداث من بين ما نقل في تاريخه .

واذا كانت هذه العناصر المخلة بالموضوعية تفسر لنا نقل هؤ لاء المؤ رخين لهذه الروايات التي تناقلها عنهم كثير ممن جاء بعدهم ، فكيف نفسر ورودها عند البيدق وابن القطان ، وهما من الكلفين بالمهدي ، الموالين للموحدين ؟ .

من الواضح ان البيدق لم يكن رجلاً عالماً كما يبدو في تقييداته التاريخية في أخبار المهدي ، ولكنه راوية أخبار ساذج ، وليس من البعيد أن يكون نقل تلك الأحداث عن بعض المفتونين بالمهدي ، أو اصطنعها هو نفسه على أنها من مفاخره وكراماته ، ومن مظاهر قوته وشدة بأسه واطلاعه على الغيب ، وأوردها في نطاق ايمانه بأن الامام لا يسأل عما يفعل ، لأنه المؤ يد بالهداية الإلهية ، ومن المرجح أن تكون نفس هذه المعاني أحاطت أيضاً برواية ابن القطان لهذه الأحداث ، فقد كان من المفتونين بابن تومرت المتعصبين له ، رغم أنه أكثر علماً وأرجح عقلاً من البيدق[35] .

وبذلك يصبح من الراجح أن تكون هذه الأحداث الشنيعة من مبالغات المفتونين بالمهدي ، استحدثوها تحسيناً واعلاء ، وصادفت قبولاً وتعظيماً لدى الجهلة والبسطاء من اتباع ابن تومرت ، ثم شاعت في كتب المؤ رخين واستغلها المعارضون للموحدين ، المعادون لدعوتهم ومبادئهم وجعلوها سبيلاً للطعن والتهجين[36] .

ويمكن أن نخلص أخيراً الى القول بأن العنف والقسوة صفة ثابتة في شخصية

---

(35) من مؤ شرات الوضع فيما رواه ابن القطان ، ما ذكره في حادثة التمييز من أنه وقعت فيه عجائب منها أن أهل اليسار لا يقتلون مباشرة عند التمييز بل يطلقون ، وهم يعلمون أنه ليس لهم الا القتل ، فلا يفر منهم أحد ، حتى يدعون فيقتلون . وهذا مخالف لفطرة الحفاظ على النفس ، انظر : نظم الجمان : 104 .

(36) قال لي الشيخ عبد الله كنون في محادثة بمنزله بمدينة طنجة بتاريخ 11/4/1979 : « أعتقد أن الدموية منسوبة باطلاً الى ابن تومرت ، وقد نسبها اليه بعض الاتباع كالبيدق حيث كانت في ذلك الوقت أمراً غير قبيح بل ربما يستحسن [يعني في البيئة التي ظهرت فيها دعوة الموحدين] وهذا يشبه اصطناع بعض الصوفية الكرامات المزورة ، ونسبتها الى مشايخهم » .

المهدي ، قد تكون أوقعته في بعض المزالق والأخطاء في قتل المعارضين لثورته ، الا أن ما ورد عند بعض المؤ رخين من تصوير لهذا العنف في صورة الدموية الفظيعة ، التي لا تتقيد بشرع ، يبدو أنه من المبالغات التي صنعها وروجها الهوى سواء كان تقديساً أو كراهية ، وقد أشار ابن خلدون الى ما يقارب هذا المعنى اذ يقول : « . . . ويلحق بهذه المقالات الفاسدة ، والمذاهب الفائلة ، ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب ، من القدح في الامام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته الى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله ، وتكذيبهم لجميع مدعياته . . . . وانما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كان في نفوسهم من حسده على شأنه ، فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضته في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم ، ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي ، مسموع القول ، موطأ العقب ، نفوا ذلك عليه ، وغضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته »(37) .

4 ـ صفات أخرى :

الى جانب هذه المحاور الأساسية في شخصية المهدي ، نعثر على صفات أخرى أوردها المؤ رخون ، ويسهم استجلاؤ ها في زيادة توضيح لملامح تلك الشخصية .

ومن ذلك أنه كان طموحاً الى عظائم الأمور ، غير قانع بصغائرها « قدم في الثرى وهمة في الثريا ، ونفس ترى إراقة ماء الحياة دون اراقة ماء المحيا »(38) ، وهو لذلك كثيراً ما كان يتمثل بقول المتنبي :

---

(37) ابن خلدون ـ المقدمة : 26 ، وانظر : عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 1/192 - 194 ، 405 الذي سلك مسلك التحامل على المهدي دون أن ينظر الى الروايات المختلفة نظرة مقارنة ونقد ، وآخذ ابن خلدون في دفاعه عن المهدي ، معللاً ذلك بأن أسرته قد عاشت في رعاية بني حفص الذين أسس دولتهم أبو يحيى زكريا ابن عبد الواحد بن أبي حفص عمر الموحدي ، ولذلك فليس من المعقول أن يجاهر في مقدمته بالطعن في امامة المهدي . وهذا كلام مردود لأن الحفصيين كانوا قد انفصلوا عن الموحدين ونزعوا ولاءهم ، وطعن بعض أمرائهم في المهدي قبل مجيء ابن خلدون بزمن طويل . انظر في ذلك : الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 62 .

(38) ابن خلكان ـ الوفيات : 4/54 .

إذا غامـرت في شرف مروم * فلا تقنـع بمـا دون النجوم
فطعـم الموت في أمـر حقير * كطعـم الموت في أمـر عظيم(38)

وقد دفعته هذه الهمة الى أن يعلن ثورته رغم المصاعب الجمة التي كانت تحف بها ، والأخطار التي كانت تعترضها .

وفي سبيل تحقيق طموحه واشباع همته ، كان دائم الانشغال بقضيتـه ، لا ينقطع فكره عن التأمل فيها والتخطيط لها ، ولذلك فهو لا يُرى الا عميق الفكر بعيد الغور(39) ، « شديد الصمت ، كثير الانقباض ، اذا انفصل عن مجلس العلم لا يكاد يتكلم بكلمة »(40) .

وقد أكسبته هذه الصرامة مع نفسه ، والجدية في بلوغ هدفه وقاراً في عيون أتباعه ومشاهديه ، فكان «له في النفوس هيبة وفي الصدور عظمة ، فلا يراه أحد الا هابه وعظم امره »(41) ، وربما أدى به ذلك الى ممارسة شيء من التسلط والاستبداد بالرأي ، حيث كان لا يحتمل المراجعة والاعتراض خاصة من عامة الناس ، ويبدو أن تلك المجالس التي اتخذهـا للشـورى لم تكن آراؤهـا ملزمـة له ، بل كانـت للاستشارة فحسب .

ومن صفاته أنه كان « متيقظاً في أحواله ، ضابطاً لما ولي من سلطانه »(42) ، ويندرج في ذلك ما كان عليه من تفهـم دقيق لنفسية الرجـال وتقـدير مصيب لامكانياتهم العلمية والقيادية ، وهو ما يبدو في اختياره لمساعدين له أظهرت الأيام فيما بعد حنكتهم وصلابتهم ودهاءهم وبالأخص منهم عبد المؤمن بن علي ، كما يندرج فيه أيضاً حسن تقديره للمواقف ، وتبينه لنوايا خصومه ، وهو ما يظهر في دقة

---

(39) ابن العماد ـ الشذرات : 4/ 70 .
(40) المراكشي ـ المعجب : 250 .
(41) نفس المصدر والصفحة ، وقال ابن خلكان ـ الوفيات : 4/ 54 : « كان على خمول زيه وبسط وجهه مهيباً منيع الحجاب الا عند مظلمة » .
(42) السلاوي ـ الاستقصا : 1/ 137 .

تدبيره لطرق النجاة حينما تشتد أزمته ويحدق به خطر الموت ، كما حصل له مع بعض أمراء المدن التي شدد بها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في رحلة رجوعه ، فأمروا بالقبض عليه ولكنه كان دوماً يحسن الافلات . وقد يصطنع في ذلك حيلاً طريفة [43] .

ومن صفاته الخلقية أنه كان رجلاً ربعة ، أسمر ، عظيم الهامة ، غائر العينين ، حديد النظر ، خفيف العارضين ، به شامة سوداء على كتفه الأيمن[44] .

لقد كانت شخصية ابن تومرت شخصية فذة ، متميزة المعالم ، تتقوم بخصائص ذاتية ، نسجتها عوامل حياته الثرية بالأحداث ، وتضافرت في بنائها الظروف التي تقلبت فيها تلك الحياة ، فأسهمت بيئته الجبلية ببذر الحدة والجدية والحذر ، وأسهمت رحلته المشرقية برصيده العلمي ، ونضجه الفكري وعمق ايمانه بتحمل مهمة الاصلاح ، حتى اذا ما تفاعل كل ذلك مع الواقع المغربي السياسي والاجتماعي ، ولّد ذلك التفاعل خصالاً قيادية أنضجتها التجربة في الدعوة ، وأكسب بعداً في الهمّة ، وشدة في العزيمة ، ودفع الى شيء من القسوة والعنف[45] .

II - آثار المهدي :

1 - مصادر آثار المهدي :

كان المهدي صاحب دعوة ذات مضمون عقدي وشرعي ، وقد حرص على تبليغ ذلك المضمون والاقناع به بطريقتين : طريقة التدريس المباشر ، والقاء الخطب والمواعظ الشفاهية ، وطريقة تصنيف الكتب وانشاء الرسائل .

وقد حفظ لنا التاريخ جملة من هذه الآثار بنوعيها ، فوصلتنا بأعيانها ،

---

(43) من ذلك ما ذكره ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 /46 من أنه « كان اذا خاف من البطش ، وايقاع الفعل به ، خلط في كلامه فينسب الى الجنون » .

(44) السلاوي - الاستقصا : 1 /137 .

(45) انظر في شخصية المهدي بصفة عامة : بروفنسال - الاسلام في المغرب والأندلس : 257 ، وحسين مؤنس - عقد بيعة بولاية العهد : 147 ، ومحمد كمال شبانه - الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها : 150 .

وحفظت لنا المصادر أسماء وأوصاف كثير منها ، فأصبحنا بذلك نعرف عياناً أو سماعاً جل ما ترك ابن تومرت من الآثار .

ويمكن أن نضبط مصادرنا عن هذه الآثار في ثلاثة أنواع من المصادر هي التالية :

أولاً ـ الآثار الباقية بأعيانها[46] : وهي مجموعة من الكتب والرسائل والخطب ، يمكن أن نصنفها الى المجموعات الثلاث الآتية :

أ ـ مجموعة من الرسائل السياسية والخطب الوعظية ، حفظتها لنا كتب التراجم والتاريخ على الأخص .

ب ـ كتب منفردة ، وهي منحصرة في كتابين : محاذي الموطأ ، وتلخيص كتاب مسلم .

ج ـ كتب ورسائل مجموعة في سفر واحد ، وهو السفر الذي اشتهر باسم أعز ما يطلب[47] ، وقد أحاطت بهذه المجموعة ظروف وملابسات تستدعي منا مزيد بيان وتوضيح .

يقع في ظن الكثير من الباحثين أن المجموع المسمى بأعز ما يطلب والمنسوب الى المهدي ، هو كتاب واحد منفرد من تآليفه ، وأصبح هذا الظن هو المعهود المتداول بين الناس ، والحقيقة أنه مجموعة من مؤلفات ورسائل وتعاليق المهدي ، وهي مجموعة مختلفة المواضيع متباينة المنهج ، ويفيد هذا المعنى ما جاء في آخره من تعريف به ، يشتمل على العبارة التالية : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم »[38] ، كما جاء في نفس الصفحة عبارة : « فيه من الكتب : أعز ما يطلب ، الكلام في الصلاة . . . »[48] ، فهاتان العبارتان تدلان على أنه مجموعة كتب ، وليس كتاباً واحداً .

---

(46) انظر وصفاً مفصلاً لهذه الآثار في ص 149 وما بعدها من هذا البحث.

(47) انظر مقالاً وافياً عنه ليحيى هويدي ـ أعز ما يطلب : 374 وما بعدها .

(48) آخر مجموع أعز ما يطلب (صفحة غير مرقمة) .

وليس لهذا المجموع اسم في الأصل ، وانما هو كما جاء في آخره « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة امير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أدام الله تأييدهم ، وأعز نصرهم ومكن سعودهم »(49) ، وهو عنوان يبدو أنه من وضع الناسخ ، أو الذي كلف بجمعه وترتيبه . أما اسم « أعز ما يطلب » ، فهو اسم لكتاب من الكتب التي يشتمل عليها هذا المجموع ، وهو أولها في الترتيب ، وقد جاء ذكره في القائمة المذكورة آنفاً(50) ، وفي قائمة التعاليق(51) ، كما ذكره بعض المؤرخين بما يفيد انفراده ، فقد قال ابن صاحب الصلاة متحدثاً عن أحد شيوخه : « سمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة وكتاب أعز ما يطلب »(52) ، كما قال المراكشي : « ثم صنف لهم [أي المهدي لأتباعه] تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه « أعز ما يطلب » وعقائد في أصول الدين »(53) ، وفي كلا القولين ذكر الكتاب مع كتب أخرى موجودة في المجموع أيضاً ، مما يدل على أن المقصود به كتاب منفرد لا المجموع كله .

من البين إذاً أن المجموع قد أطلق عليه اسم جزء من أجزائه(54) ، وهو كتاب أعز ما يطلب الوارد أولاً فيه طلباً للاختصار واليسر ؛ ولا نعرف على وجه التحديد متى كان ذلك الاطلاق ، الا أنه من الراجح أن يكون في عهد متأخر . أما وجه هذه التسمية ، فهو أنه سمى بأول عبارة وردت فيه ، وهي « أعز ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير. . . »(55) .

وجملة ما ورد في هذا المجموع صحيح النسبة الى ابن تومرت كما يفيده ما

---

(49) نفس المصدر والصفحة .

(50) نفس المصدر والصفحة .

(51) أنظر تعريفاً بها في ص 149 من هذا البحث .

(52) ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 229 - 30 .

(53) المراكشي ـ المعجب : 225 .

(54) انظر : عبد الله كنون ـ عقيدة المرشدة للمهدي ابن تومرت : 107 .

(55) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 2 .

جاء في آخره « تم كتاب الجهاد بحمد الله وحسن عونه وبتمامه كمل جميع تعاليق الامام المعصوم ، المهدي المعلوم رضي الله عنه »(56) الا كتاب الجهاد فقد جاء في آخره « تم جميع التواليف بحمد الله وحسن عونه ، وبتمامه كمل كتاب الجهاد الذي أكمله الخليفة [محو بمقدار كلمتين] رضي الله عنه »(57) ، مما يدل على أن بعضاً منه من اكمال أحد الخلفاء الثلاثة الأول للدولة الموحدية . ومما يزيد صحة هذه النسبة تأكيداً أن احدى النسختين الموجودتين منه نسخت بعد وفاة المهدي بخمسة وخمسين سنة فقط أي في سنة 579 .

واذا كان هذا المجموع صحيح النسبة الى ابن تومرت ، فإنه ليس في جميعه من وضعه المباشر في انشائه وعباراته ، بل هو من رواية وإملاء تلميذه عبد المؤمن بن علي ، وهو ما يفيده قول ناسخه او جامعه : « سفر فيه جميع تعاليق الامام المعصوم المهدي المعلوم رضي الله عنه مما أملاه سيدنا الامام الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي »(58) ، وهو ما أشار اليه أيضاً ابن القطان في قوله : « فأملى عبد المؤمن من علوم المهدي »(59) . ويمكن أن نستنتج من اختلاف الأسلوب بين كتاب وآخر من كتب المجموع ، أن عبد المؤمن أملى بعضاً من هذه المؤلفات من أصولها التي كتبها ابن تومرت ، بينما أملى بعضاً آخر من حفظه وحفظ اتباع المهدي وتلاميذه .

والمعروف الى حد الآن من هذا المجموع مخطوطتان :

الأولى : مخطوطة دار الكتب الوطنية بباريس رقم 1451 ، وهي مؤرخة بشعبان سنة 579 (60) .

الثانية : مخطوطة الخزانة العامة بالرباط رقم ق1214 ، تاريخ نسخها سنة 595 (61) .

---

(56) مجموع أعز ما يطلب : 401 .

(57) مجموع أعز ما يطلب ـ مخطوطة الرباط : ورقة 160 ، انظر : عمار الطالبي ـ رسالتان موحديتان : 100 .

(58) آخر مجموع أعز ما يطلب : (صفحة غير مرقمة) .

(59) ابن القطان ـ نظم الجمان : 133 .

(60) اعتنى بنشرها المستشرق لوسياني ، وطبعت بالجزائر سنة 1903 ، وقدم لها المستشرق قولدزيهر بمقدمة ضافية سميت « محمد بن تومرت والعقائد الاسلامية في شمال افريقيا في القرن الحادي عشر ميلادي » .

(61) ذكر الدكتور عمار الطالبي أنه بصدد تحقيقها ، انظر مقاله : رسالتان موحديتان : 100 .

ثانياً ـ قائمة بكتب المهدي ، وردت في آخر كتاب الموطأ له ، تحت عنوان « آخر كتاب الموطأ وأول التعاليق والحمد لله على عونه »[62] ، ويبدو أن هذه القائمة تشتمل على ما يشتمل عليه مجموع أعز ما يطلب من أسماء الكتب والرسائل مع بعض الزيادة والتفصيل والتغيير في الترتيب ، فلعلها فهرس لنسخة أخرى من هذا المجموع كانت مع الموطأ في سفر واحد[63] ، ثم وقع الفصل بينهما فحفظ وتلاشت[64] ، ولم يبق الا فهرسها .

ثالثاً ـ ما ورد في كتب التاريخ والتراجم من أسماء لآثار المهدي وأوصاف لها ، واشارات الى محتواها .

من خلال هذه المصادر الثلاثة يمكن أن نتعرف على آثار المهدي من حيث عددها ومن حيث اهتماماتها العلمية ، وفيما يلي تصنيف لهذه الآثار حسب العلوم التي تتناولها .

2 ـ تصنيف آثار ابن تومرت حسب العلوم :

تغطي آثار ابن تومرت ومؤلفاته جملة من العلوم التي كان درسها وبرز فيها ، ويمكن أن نصنفها حسب المحاور التالية : أصول الدين ، والفقه وأصوله ، والحديث ، والدعوة والوعظ ، وربما كانت له رسائل غير منتمية بوضوح الى هذه المحاور ، فسندرجها ضمن أكثرها صلة بها .

أ ـ أصول الدين :

كانت أكثر مؤلفات ابن تومرت في هذا العلم ، وذلك لأن حركته قامت على

---

(62) ابن تومرت ـ الموطأ : 134 (مخطوطة المغرب) .

(63) ومما يدل على ذلك ما جاء في الصفحة الأولى : « في هذا السفر جميع كتاب الموطأ من حديث رسول الله ﷺ ، تصنيف الامام المعصوم المهدي المعلوم ، وفيه أيضاً جميع التعاليق المباركة من املائه » . وقد ظن الحسن العبادي ـ احياء التراث العلمي (موطأ المهدي بن تومرت) : 60 ، ان بالقائمة مؤلفات ضائعة ، والحقيقة انها المؤلفات الموجودة بمجموع أعز ما يطلب .

(64) سنستعمل هذه القائمة فيما يلي باسم « قائمة التعاليق » .

أساس عقدي ، فوجّه همه الى تركيز هذا الأساس وتدعيمه فكانت أكثر مؤلفاته فيه . ونعرف من هذه المؤلفات ما يلي :

1 - المرشدة : هي رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز الصفحتين ، فيها عرض موجز لمسائل العقيدة خال من البراهين ، ولعلها أكثر مؤلفات المهدي انتشاراً في المغرب والمشرق لأنها تعتبر خلاصة لفكره العقدي .

وقد ورد ذكرها في كثير من كتب التراجم والتاريخ [65] . وورد نصها في عدة مواضع ضمن تآليف أخرى ومنفردة : فقد أوردها السبكي [66] ، وابن الخطيب [67] ، والبرزلي [68] ، والنبهاني [69] . وجاءت منفردة في مجموع أعز ما يطلب ، وفي مجموع مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس (رقم 16966) ، وفي مجموع مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس (مجموع رقم 5296) . وقد نشرت مرات عديدة [70] ، واعتنى بعض المستشرقين بترجمتها [71] ، وشرحها كثير من العلماء ، ورد عليها وعارضها بعضهم [72] .

2 - العقيدة : هي رسالة في مسائل العقيدة ، مرتبة من التوحيد الى اثبات الرسالة ، استعمل فيها الاستدلالات العقلية ، وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 229 - 239) ، وفي قائمة التعاليق بعبارة (العقيدة الكبرى) ، ولعلها هي

---

(65) انظر مثلاً : ابن القنفذ - الفارسية : 101 ، وابن خلدون - العبر : 6/ 466 .

(66) السبكي - الطبقات : 5/ 70 .

(67) ابن الخطيب - رقم الحلل : 87 - 88 .

(68) ابو القاسم البرزلي - النوازل : 4/ 333 ظ .

(69) النبهاني - سعادة الدارين : 16 .

(70) نشرها قولدزيهر في مجلة ZDMG (مجلدة 44/ 168 - 170) ودى جوج في نفس المجلة (مجلد 44 /482) ، وعبد الله كنون في مقاله - عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت : 114 ، وسعد غراب ، في مقاله - مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي : 119 .

(71) ترجمها قولدزيهر الى الألمانية في مجلة ZDMG (مجـ 41 / 72 - 73) ، وهنري ماسي الى الفرنسية في مذكرات هنري باسي : 2 / 105

(72) سنورد تفصيلاً عن انتشار المرشدة وشروحها ومعارضاتها في ص 449 من هذا البحث وما بعدها ، وانظر تفصيلاً عنها أيضاً في مقالي عبد الله كنون وسعد غراب الأنفي الذكر .

التي أشار اليها ابن صاحب الصلاة في قوله : « وسمعت عليه [احد شيوخه] التوحيد والعقيدة المباركة . . . »(73) ، وأشار اليها المراكشي باسم « عقائد في أصول الذين »(74) ، كما أشار اليها ابن الأثير بعبارة « كتاب في العقيدة »(75) .

3 ـ رسالة في توحيد الباري : وهي رسالة وجيزة على غرار المرشدة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص240 - 241) ، وفي قائمة التعاليق .

4 ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : وتتحدث في معنى التوحيد ومقتضياته وآدابه ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص270 - 280) وفي قائمة التعاليق .

5 ـ كتاب في التوحيد باللسان البربري : ورد ذكره في قائمة التعاليق ضمن المؤلفات باللسان الغربي تحت اسم « السبعة أحزاب » وأشارت اليه كثير من كتب التاريخ ، قال ابن القطان : « وأول ما دبرهم به المهدي أنه ألف لهم كتاب التوحيد باللسان البربري وهو سبعة أحزاب »(76) ، وهو المقصود عندما يرد اسم كتاب التوحيد مطلقاً(77) . ويشتمل هذا الكتاب كما ذكره ابن القطان وابن الخطيب على مسائل مختلفة في العقيدة متدرجة من معرفة الله تعالى الى معرفة نبيه وما أخبر به من الغيب(78) ، ويبدو أنه كان كتاباً تعليمياً يربي عليه المهدي أصحابه ، وربما اشتمل على تعاليم أخرى في التشريع والأخلاق ، كما أشار اليه ابن القطان .

6 ـ كتاب القواعد : يشتمل على قواعد مختصرة في العقيدة بغير استدلال .

---

(73) ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 229 .

(74) المراكشي ـ المعجب : 255 .

(75) ابن الأثير ـ الكامل : 8 /296 .

(76) ابن القطان ـ نظم الجمان : 81 ، وانظر ص26 ، 140 .

(77) انظر : ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80 ، وابن الأثير ـ الكامل 8 /296 ، وابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 123 وابن خلدون ـ العبر : 6 /466 ، ولعله هو الذي قصده المراكشي ـ المعجب : 254 بقوله « وألف لهم عقيدة بلسانهم » .

(78) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 26 وما بعدها ، وابن الخطيب رقم الحلل : 80 .

ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص255 - 257) . وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب في قوله : « الف لهم كتاباً سماه بالقواعد »(79) .

7 ـ رسالة في العبادة : تشتمل على مسائل مختلفة في العقيدة باسلوب استدلالي ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص220 - 228) وفي قائمة التعاليق .

8 ـ أعز ما يطلب : كتاب يشتمل على مسائل في العلم وشروطه وطرقه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب الذي سمي باسمه (ص 1 - 62) ، وفي قائمة التعاليق ، وجاء ذكره في بعض كتب التاريخ(80) .

9 ـ رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل : موضوعه طرق العلم بالشريعة ، وفيه مباحث في العقل والوحي والقياس . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص163 - 180) ولعله هو الذي ورد في قائمة التعاليق بعنوان « كتاب في أدلة الشرع » .

10 ـ رسالة في المعلومات : فيها بحث في الموجود والمعدوم وأحكامهما ، موجه توجيهاً عقدياً ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص195 - 207) .

11 ـ رسالة في العلم : فيها بحث في حقيقة العلم وطرقه . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص188 - 194) .

12 ـ رسالة في المحدث : هي مبحث طبيعي في الجوهر والعرض والتحيز والتغير والتساوي والتماثل . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص208 - 219) وفي قائمة التعاليق .

13 ـ كتاب الامامة ، فيه بحث في قضية الامامة واحكامها ومسائلها مثل

---

(79) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80 وقد ظن محمود علي مكي في تحقيقه لنظم الجمان لابن القطان (ص133 تعليق رقم 4) ان هذا الكتاب مفقود ، وسبب ظنه اعتقاده أن مجموع أعز ما يطلب هو كتاب واحد ، والحقيقة أنه مجموع من ضمنه كتاب القواعد .

(80) انظر ما تقدم في ص 146 من هذا البحث .

المهدية والعصمة . ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص245 - 254) وفي قائمة التعاليق ، وذكره ابن الخطيب والشاطبي[81] .

ب ـ الفقه وأصوله :

ترك ابن تومرت عدة رسائل في الفقه وأصول الفقه ، الا أن أغلب الرسائل الفقهية تتمثل في روايات لأحاديث في مسائل فقهية ، ولذلك اختلطت رسائل الحديث برسائل الفقه وسنورد هنا ما كانت صبغته الفقهية أغلب .

1 ـ رسالة في الصلاة : هي بحث موسع في الصلاة مؤصل على الأدلة ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص63 - 162) .

2 ـ كتاب الطهارة : هو مبحث في أحكام الطهارة من خلال الحديث ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص280 - 289) وفي قائمة التعاليق .

3 ـ كتاب الغلول : هو مبحث في الغلول واحكامه والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص 347 - 362) وفي قائمة التعاليق .

4 ـ كتاب تحريم الخمر : هو بحث في حرمة الخمر والتحذير منه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص363 - 376) وفي قائمة التعاليق .

5 ـ كتاب الجهاد : هو بحث في أحكام الجهاد والحض عليه ، ورد في مجموع أعز ما يطلب (ص377 - 400) وفي قائمة التعاليق[82] .

6 ـ رسالة في أصول الفقه : جاء في مطلعها : « الكلام في العموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ والحقيقة والمجاز وفائدتها والكناية والتعريض والتصريح والأسماء اللغوية التي غلب عليها العرف وخصصها . . » . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص181 - 187) وفي قائمة التعاليق .

---

(81) انظر : ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80 والحلل الموشية : 80 ، والشاطبي ـ الاعتصام : 1 /255 .

(82) انظر في صحة نسبة هذا الكتاب ص 148 من هذا البحث .

ج ـ الحديث :

ترك ابن تومرت عدة آثار في الحديث ، وهي في جملتها مجموعة من الأحاديث مرتبة رسائل حسب المواضيع او اختصارات لكتب في الحديث من الصحاح ، وأهم هذه الآثار ما يلي :

1 ـ محاذي الموطأ : هو كتاب اختصر فيه المهدي موطأ الامام مالك من رواية يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي (ت231 هـ / 845 م) ، واقتصر على الراوي الأخير للحديث بعد حذف بقية السند ، وهو ثابت النسبة الى ابن تومرت حيث يحمل في أوله السند كاملاً من عبد المؤمن الذي أملاه الى مالك بن أنس ، وهذا نصه : « حدثنا سيدنا ومولانا الخليفة الامام المنصور الناصر لدين الله أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن علي أعلى الله أمره وأعز نصره بحضرة مراكش حفظها الله بكرة يوم الاثنين الثالث من ذي الحجة سنة544 هـ / [1149م] قال : حدثنا الامام المعصوم المهدي المعلوم أبو عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله عنه وأرضاه غرة شهر رمضان المعظم عام515 هـ / [1121م] برباط هرغه ببلد سوس قال حدثنا الفقيه أبو عبد الله محمد بن منصور الحضرمي ، قال حدثنا الفقيه أبو محمد بن عبد الله بن الوليد قال حدثنا الفقيه أبو محمد عبد الله بن أبي زيد قال حدثنا الفقيه أبو بكر محمد بن محمد بن اللباد قال حدثنا الفقيه أبو زكريا يحيى بن عبد الله بن بكير المخزومي عن مالك بن أنس عن ابن شهاب ان عمر بن عبد العزيز أخر الصلاة يوماً . . . » (83) . وبهذا السند الكامل الواضح يكون غير صحيح ما ذهب اليه الاستاذ عبد الله على علام من أن هذا الكتاب من تأليف جماعة من الموحدين بأمر من الأمير يعقوب المنصور الموحدي وليس للمهدي منه الا كتاب الطهارة الذي أمرهم يعقوب بأن يحتذوا حذوه(84) .

والمعروف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب أربع نسخ هي التالية :

---

(83) ابن تومرت ـ محاذي الموطأ : 4 (مخطوطة الخزانة العامة بالرباط840 ج) .

(84) انظر : عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 308 ، وانظر : رداً وافياً عليه في : الحسن العبادي ـ احياء التراث العلمي (موطأ المهدي بن تومرت) : 61 .

الأولى : نسخة قديمة بالجزائر ، وقع نشرها من قبل المستشرق ڤولدزيهر بالجزائر سنة 1905 م / وتحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الثانية : نسخة بخزانة القرويين رقم 40 /181 مكتوبة على الرق ينقصها من آخرها نحو الورقتين وضاع بذلك تاريخ نسخها ، وهي تحمل عنوان « محاذي الموطأ » .

الثالثة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم ج 1222 ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها كما جاء في ص 177 سنة 597 ، وهي تحمل عنوان « موطأ الامام المهدي » .

الرابعة : نسخة الخزانة العامة بالرباط رقم 840 ج ، مكتوبة على الرق ، تاريخ نسخها سنة 544 هـ / 1149 م ، وهي تحمل عنوان « موطأ المهدي بن تومرت » .

ورغم هذا الاختلاف الجزئي في العناوين ، فإن النسخ الأربع كتاب واحد ، وليس من اختلاف بينها الا بشيء يسير في الترتيب (85) .

2 ـ مختصر صحيح مسلم : هو صحيح مسلم محذوفة منه الأسانيد ، ولعله هو الذي أشار اليه ابن القطان بقوله : « ثم أمروا [أي الصبيان الذين يربون تربية موحدية في عهد عبد المؤمن بن علي] بكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه » (86) ، فذكر مسلم ضمن مؤلفات المهدي قرينة على أنه من تأليفه أيضاً . كما أشار اليه أيضاً ابن الآبار في قوله : « ومن تأليفه [أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن فرج يعرف بالذهبي] كتاب الاعلام

(85) خلافاً لما ذهب اليه عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 308 وما بعدها ، من التفرقة بين موطأ الامام المهدي وبين محاذي الموطأ . انظر بحثاً وافياً عن محاذي الموطأ للحسن العبادي المذكور آنفاً . وانظر أيضاً : محمد المنوني ـ المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 ، (محاضرة مرقونة) .

(86) ابن القطان ـ نظم الجمان : 139 - 40 .

بفوائد مسلم للمهدي الامام »[87] . ويبدو أن هذا الكتاب هو إملاء من المهدي لصحيح مسلم على أصحابه بعد حذف أسانيده ، تركيزاً لمنهجه في الرجوع الى الأصول من القرآن والحديث .

والمعروف منه نسخة فريدة بمكتبة ابن يوسف بمراكش رقم 403 ، تشتمل على 405 صفحة ، تاريخ نسخها سنة 569 هـ / 1173 م بسجلماسة[88] .

وقد وردت في مجموع أعز ما يطلب مجموعة من الأحاديث مختلفة المواضيع (من ص 267 الى ص 346) ، ترجم لها في القائمة التي جاءت في آخر المجموع كالفهرس له بعنوان « اختصار مسلم » وقابل ذلك في قائمة التعاليق عبارة « اختصار مسلم للصغير » ، وهي مجموعة من الأحاديث منتخبة من صحيح مسلم .

3 ـ رسالة في بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين : تشتمل على مجموعة من الأحاديث في أهل الباطل ووجوب جهادهم ، مخرجة على أن المقصود بها المرابطون . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 255 ـ 266) .

4 ـ رسالة في غربة الاسلام والبشارة بانتصار الحق على الباطل : تشتمل على مجموعة من الأحاديث في هذا المعنى ، مخرجة كالرسالة التي قبلها ، وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص 266 - 270) .

5 ـ رسالة فيما ذكر في النبي ﷺ من آياته ومعجزاته : ورد ذكرها في قائمة التعاليق .

د ـ الدعوة والمواعظ :

نورد في هذا المحور بعض المواعظ والخطب والرسائل ، وأهم الآثار من هذا النوع ما يلي :

1 ـ رسالة في تسبيح الباري سبحانه : وهي رسالة صغيرة الحجم في تسبيح

---

(87) ابن الأبار ـ التكملة : 1/ 93 .

(88) انظر : محمد المنوني : المصادر التاريخية في العصر الموحدي الأول : 3 .

الله تعالى والابتهال له . وردت في مجموع أعز ما يطلب (ص242 - 244) .

2 ـ خطبة الوداع : هي خطبة ألقاها ابـن تومـرت في أتباعـه قبيل وفاتـه ، زودهم فيها بوصايا هي جماع دعوته في العقيدة والحياة الاجتماعية أوردها المراكشي في المعجب[89] .

3 ـ الرسالة المنظمة : هي رسالة كتبها الى أتباعه الذين سماهم « بجماعة أهل التوحيد » وفيها حث على الجهاد ، وبيان لأخطـاء المرابطـين في العقيدة والسلـوك وردت في مجموع أعز ما يطلب[90] .

4 ـ رسالة من المهدي الى أتباعه يحثهم فيهـا على الجهـاد وينبههـم الى حيل المرابطين في النيل منهم ، وينهاهم عن الخمر والغلول ويعدهـم بالنصر وظهـور الحق . نشرها بروفنسال ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت (ص1 - 8) وبها نقص بأولها .

5 ـ رسالة الى علي بن يوسف بن تاشفين فيها تهديد ووعيد ومؤ اخذة بعدم الانصياع الى الحق ، نشرها برفنسال في المصدر السابق (ص11) .

6 ـ رسالة الى الفئة الباغية ، فيها خطاب للمرابطين وأتباعهم من القبائل ، وتشتمل على تهديد ووعيد . وقد وردت في المصدر السابق (ص11 - 12) .

7 ـ رسالة يبدو أنها موجهة الى بعض المؤ لفة قلوبهـم من القبائـل . وردت بالمصدر السابق (ص13) وبها نقص كبير .

8 ـ دعاء وابتهال . ورد في نظم الجمان ورقم الحلل[91] .

3 ـ خصائص هذه الآثار :

ان ما وصلنا من آثار ابن تومرت يكفي من حيث حجمه ، ومن حيث شموله

---

(89) انظر : المراكشي ـ المعجب : 262 وما بعدها .

(90) لم ترد الا في مخطوطة الرباط ، وقام الدكتور عمار الطالبي بنشرها في ـ رسالتان موحديتان : 103 وما بعدها .

(91) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 129 ، وابن الخطيب ـ رقم الحلل : 88 .

لمختلف اهتماماته العلمية والاجتماعية لكي نتبين من خلاله آراءه ، ونبني منها بعد تحليلها وتصنيفها صورة متكاملة لفكره العقدي والشرعي ، الا أننا نصادف في ذلك صعوبة تعود الى الطبيعة التأليفية التي عليها هذه الآثار ، والصيغة التصنيفية التي صيغت بها .

فأغلب هذه الآثار ليست مؤلفة على الطريقة المألوفة للتأليف ، بالتزام الترتيب في المسائل والتدرج في عرضها ، والاستيفاء لجزئياتها وفروعها ، ولكنها مصاغة لكي تكون خطاباً لعامة الناس ، استجابة في ذلك لطبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في اتجاهها لاصلاح عقيدة عموم الناس وسلوكهم ، فهو لم يكن يهدف الى وضع علم في الكتب يستفيد منه الخاصة من العلماء ، ولكنه كان يهدف الى أن يجعل أفكاره واقعاً معاشاً في حياة الناس فهيأها في نسق تغلب عليه الصبغة الخطابية التي يكثر فيها التداعي والاستطراد ، وتخلو أحياناً من الاستدلال اقتصاراً على العرض المجرد الذي يحفل بالتكرار في العبارات والمعاني .

واذا كانت هذه الخاصية في مؤلفات المهدي ورسائله تجعل الباحث يجد أفكاره قريبة المأخذ ، واضحة المعالم ، حيث بقيت على ظهر الكلام ، ولم تعتمها العبارات المعقدة والاصطلاحات الغريبة ، فإنها جعلت تلك الأفكار في بعض المواطن ينقصها التدعيم والتأصيل ، كما ينقصها التفصيل والتفريع الذي يزيد من وضوحها وظهورها ، وهو ما يجعل الباحث في بعض الأحيان يلجأ الى التأويل والاستبطان استكمالاً لتصور الفكرة ، وابرازاً لمقصد المؤلف ، وكل ذلك تصحبه محاذير تشكل صعوبة في طريق الباحث في هذه المؤلفات .

الباب الثاني

آراء ابن تومرت



الفصل الأول

المعرفة والمنهج

تمهيـــد :

أصبحت من عادة المتكلمين أن يفتتحوا مؤلفاتهم في العقيدة بمباحث في العلم والمعرفة عرفت بمباحث النظر(1) ، وهي مباحث أصبح يتوقف عليها فهم كثير من المسائل العقدية واثباتها ، فاندرجت لذلك ـ شأن كثير من المسائل الطبيعية ـ في الفكر الكلامي ، وصارت معدودة ضمنه في التصنيف ، وهو ديدن المتكلمين في توسيع مسائل الكلام لتشمل كل ما يتوقف عليه اثبات العقيدة(2) .

وقد تحدث ابن تومرت بمزيد من التفصيل والتحليل عن العلم والمعرفة ، وخصص لذلك كتاب أعز ما يطلب ، ورسالة العلم ، ورسالة المعلومات الى جانب مواطن أخرى من مؤلفاته .

ولم يكن هذا العرف عند المتكلمين في استهلال مؤلفاتهم بمبحث النظر هو فحسب الذي جعله يطرق موضوع العلم والمعرفة ، ولكن دفعه الى ذلك بالأخص مقتضيات دعوته في البيئة المغربية ، فقد كان يعتقد أن الثقافة المرابطية تقوم على خطأ منهجي صارخ ، هو التمسك بالفروع واهمال الأصول ، وهو ما تأكد له جلياً حينما ناظر الفقهاء بأغمات(3) ، فقد بادرهم بالسؤال عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا ، وعن أصول الحق والباطل ما هي ، فلم يجدوا جواباً ، فشرع في بيان كون

---

(1) نذكر في ذلك على سبيل المثال : الشامل في أصول الدين للجويني ، وأصول الدين لعبد القاهر البغدادي ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، والمواقف لعضد الدين الايجي .

(2) انظر في ذلك : طاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة : 2/597 - 98 .

(3) انظر ص 101 من هذا البحث .

العلم أصلاً للهدى والجهل والشك والظن أصولاً للضـلال[4] . وأدرك من خلال هذه المناظرة أن الأساس المنهجي لثقافة المرابطـين سيكون حاجـزاً كبـيراً في سبيل دعوته، فدعاه ذلك الى بسط القول في العلم وأسسه وطرقه تمهيداً منه للعقول كي تفهم دعوته وتقبل عليها ، فكان بهذا المعنى بحثه في المعرفة والمنهج جزءاً من خطته في الدعوة ويمكن أن نقسم هذا البحث الى العناصر التالية :

I حقيقة العلم وفضله :

1 ـ حقيقة العلم :

خلافاً لأولئك الذين توقفوا في تعريف العلم ، وقالوا انه لا يعرف لأن تصور ماهيته ضروري فهو أبين من أن يعرف[5] ، فإن ابن تومرت أورد تعريفاً للعلم قال فيه : انه « نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص »[6] ، وقال في موضع آخر : « أما معنى العلم وحقيقته فهو وضوح الحقائق في النفس[7] ، ويلفت انتباهنا في هذا التعريف أمران :

الأول : التعبير بنور في القلب ، ذلك الذي يذكرنا بتعبير الغزالي عما حصل له من اليقين بأنه نور قذفه الله تعالى في الصدر[8] ، فهل يكون المهدي يرى العلم حصيلة قلبية غير مكتسبة بالنظر والتأمل ، ذلك المعنى الذي قد يدعمه قوله في موطن آخر « والعلم نور من عند الله يهدي به من يشاء »[9] ؟ ان حديثه المقبل عن طرق العلم من عقل وسمع وحس ، وتحليله لأدوار هذه الطرق تؤكد كما سنراه أنـه لا يذهب الى ذلك المعنى ، ولكن تلك العبارات هي مجرد وصف تقديري ، يهدف منه

---

(4) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 4

(5) انظر : عضد الدين الايجي ـ المواقف : 1 / 25 ، وحاجي خليفة ـ كشف الظنون : 1 / 3 ، وانظر أيضاً فيهما تعاريف مختلفة للعلم وكذلك في : البغدادي ـ أصول الدين : 5 وما بعدها .

(6) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 3 .

(7) نفس المصدر : 14 .

(8) انظر : الغزالي ـ المنقذ من الضلال : 91 .

(9) ابن تومرت ـ رسالة في ان التوحيد هو اساس الدين : 279 .

الى بيان جلال العلم ، وعظمة قدره ، وليست تقريراً لطريقة حصوله .

الثاني : ما أشار اليه من فكرة التمييز في قوله : تتميز به الحقائق ، فالتعريف بذلك يصبح مفيداً لكون العلم ليس تكشفاً على حقائق الأشياء في ذاتها ، وخلوصاً الى كنهها ، ولكنه تمييز بين خصائصها وحقائقها ، ويمكن أن نستنتج من هذا أن المهدي يرى أن الوقوف على حقائق الأشياء ، واكتناه ذواتها أمر غير ممكن ، وقصارى العلم أن يوقفنا على التمييز بين حقائقها . وهذا الرأي هو الذي انتهى اليه الأشاعرة في عمومهم كما يفيده قول الايجي : « والسابع [من تعريفات العلم] وهو المختار ، أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض »(10) .

2 ـ قيمة العلم وفضله :

عبر المهدي عن قيمة العلم وفضله في مفتتح أعز ما يطلب حيث قال : « أعز ما يطلب ، وأفضل ما يكتسب ، وأنفس ما يدخر ، وأحسن ما يعمل ، العلم الذي جعله الله سبب الهداية الى كل خير »(11) . ثم فصل القول في هذه القيمة وهذا الفضل ، وبين أسسها ومظاهرها ، وأهم تلك الأسس الأساسان التاليان :

أ ـ العلم أصل للايمان : ليس من مصدر للهداية بالايمان وبالتالي للايمان بجميع أنواع البر الا العلم ، وهو المعنى الذي ألح المهدي في اثباته في أكثر من موضع ، وقد ساق في سبيل ذلك دليلين : عقلي ونقلي .

الدليل العقلي : ان الهدى (أي الايمان) والضلال ، والحق والباطل أمران متناقضان ، وليس من منزلة وسطى بينهما لقوله تعالى : ﴿ فماذا بعد الحق الا الضلال ﴾ (يونس / 32) . والطرق المؤدية الى الهداية والضلال منحصرة في أربعة لا خامس لها هي : العلم والجهل والشك والظن ، وأيما طريق من هذه الطرق أدى الى أحد المتناقضين (الايمان والضلال) فإنه لا يؤدي الى نقيضه .

---

(10) الايجي : المواقف : 1/23 . ولهذه المسألة علاقة بمبحث الحد المنطقي ، الذي يذهب فيه عموم المتكلمين من مختلف الفرق الى أنه يفيد التمييز بين المحدود وغيره ، بينما يذهب المتأثرون بالمنطق اليوناني الى أنه يفيد تصوير المحدود وتعريف حقيقته . انظر في ذلك ابن تيمية ـ الرد على المنطقيين : 14 وما بعدها.

(11) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 2 .

فإذا ما تفحصنا هذه الطرق الأربعة أيها يؤدي الى الهداية (الايمان) ، وجدنا الثلاثة الأخيرة لا تؤدي بحال اليها ، بل هي مؤدية الى الضلال ، وبيان ذلك ما يلي :

أولاً : الجهل : حقيقة الجهل هي التباس الحقائق في النفس ، ولذلك فهو لا يمكن أن يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لنقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به في كتابه عن أقوام كفرة دفعوا الحق بالجهل ، وتمادوا على الكفر والضلال ، فقال تعالى : ﴿ ولما جاءهم الحق قالوا هذا سحر وانا به كافرون ﴾ (الزخرف / 30) فضلالهم انما أداهم اليه الجهل ، فالجهل أصل للضلال .

ثانياً : الشك : حقيقته الحيرة والعمى ، وهو بذلك لا يمكن أن يكون أصلاً للهداية لأنه أصل لنقيضها الضلال ، بدليل ما أخبر الله به عن أقوام كفرة ردوا الحق بالشك فقال تعالى : ﴿ فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا انا كفرنا بما أرسلتم به وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب ﴾ (ابراهيم / 9) .

ثالثاً : الظن : حقيقته تغليب احد الجانبين من غير علم ، وهو كسابقيه لا يكون أصلاً للهداية ، لأنه أصل لنقيضها الضلال بدليل قوله تعالى : ﴿ وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ﴾ (الأنعام / 116) ، فاتباع الظن أدى الى الضلال والاضلال ، فهو أصل له وطريق اليه .

ولما كانت هذه الطرق الثلاثة مؤدية الى الضلال غير مؤدية للايمان ، بقي طريق واحد يؤدي اليه وهو العلم ، فالعلم هو الأصل الوحيد للايمان[12] .

الدليل النقلي : أورد المهدي عدداً من الآيات القرآنية تفيد أن العلم هو الأصل للايمان والهداية .

---

(12) انظر : أعز ما يطلب ـ1 وما بعدها . ونلاحظ أن هذا الدليل وان كان عقلياً في مبناه وصيغته فإنه نقلي في مادته وجوهره . وقال شارح أعز ما يطلب (مجهول) : 107 ظ : « انما كان العلم أصلاً للايمان من حيث ان كان معنى الايمان التصديق والتصديق بأمر لا يصح الا بعد معرفة المصدق به » .

ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب ﴾ (الزمر / 17-18) ، وأولوا الألباب هم العلماء ، كما يفسره قوله تعالى : ﴿ أفمن يعلم أنما أنزل اليك من ربك الحق كمن هو أعمى انما يتذكر أولوا الألباب ﴾ (الرعد / 19) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي الى صراط مستقيم ﴾ (الشورى / 52) ، فالعلم بالكتاب والايمان هو الذي كان طريقاً الى الهداية(13) .

ب ـ العلم أصل لصلاح الدنيا :

ان جميع ما في هذا العالم من صنائع جعل الله فيها قوام النفوس وبالتالي قوام الأديان أصلها العلم ، فهو اذن أصل لصلاح الدنيا وطريق لتحقيق معنى الخلافة في الأرض(14) .

ان هذه الفكرة ذات صبغة وعظية ، وليست تحليلاً للعلم في نطاق النظر كبحث كلامي ، ولكنها تبين على تأصيل اسلامي لمفهوم العلم يقوم على اعتبار العنصر العملي المحسوس عنصراً شريفاً في قوام العلم ، في حين كان هذا العنصر يهمل في الثقافة اليونانية وعند المتأثرين بها من الاسلاميين ، ليكون العلم الأفضل هو المتناول للمجردات ، بينما علم المحسوسات والصنائع ليس له من الشرف والتجلة شيء يذكر ، لخسة متعلقه وهو عالم المحسوس .

II أقسام العلم :

أورد المهدي تقسيماً للعلوم في مجال بيانه لما ينبغي للمسلم أن يتعلمه ، وجاء ذلك التقسيم ثلاثياً في كل حالاته ، متنازلاً من الأعم الى الأخص ، وقد يلح في

---

(13) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 10 وما بعدها .

(14) ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 190 . ولعل ابن تومرت متأثر في هذا بقول الغزالي : « أصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ». انظر : احياء علوم الدين : 1/ 19 .

التنازل الى أن يصبح معدداً لمسائل جزئية لعلم من العلوم . ولذلك فإننا سنقتصر في عرض هذا التقسيم على ذكر الأقسام الأساسية للعلم التي تكون الهيكل العام لتصنيف ابن تومرت للعلوم .

ينقسم العلم مبدئياً الى ثلاثة أقسام : العلم بالدين ، والعلم بالدنيا ، والعلم بما يتوصل به اليهما .

1 ـ العلم بالدين :

ينقسم الى ثلاثة أقسام : العلم بالله ، والعلم بالرسول ، والعلم بما جاء به :

أ ـ العلم بالله : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً ـ العلم بما يجب لله تعالى ، وهو ثلاثة أقسام :

ـ الوجود ، الذي ينبني على نفي التشبيه الذي يتمثل في ثلاث صور : التغير الناشىء عن التقيد بالزمان ، والتحيز الناشىء عن التقيد بالمكان ، والتأليف الناشىء عن التقيد بالجنس .

ـ الوحدانية ، وهي تنبني على نفي الشريك .

ـ الكمال ، وهو ينبني على نفي النقائص التي تتمثل في ثلاث صور : ما يمنع الأفعال كالعجز والجهل ، وما يمنع الادراك كالعمى والصمم ، وما يمنع الكلام كالبكم .

ثانياً : العلم بما يستحيل على الله تعالى ، وهي ثلاثة أمور : التشبيه ، والشريك ، والنقائص .

ثالثاً : العلم بما يجوز في حق الله ، وهي ثلاثة أمور : ايجاد العالم ، واعدامه بعد وجوده ، واعادته بعد اعدامه .

ب ـ العلم بالرسول : وهو ثلاثة أقسام :

أولاً : العلم بما يجب اثباته له ، وهي أمور مثل الصدق والأمانة .

ثانياً : العلم بما يجب نفيه عنه ، وهي أمور مثل الكذب والخيانة .
ثالثاً : العلم بما يجوز عليه ، مثل السراء والضراء والسهو الذي لا ينافي التكليف .

ج ـ العلم بما جاء به الرسول ، وهو ثلاثة أقسام :

أولاً : العلم بالوحي ، وهو أمر الله ونهيه وخبره .
ثانياً : العلم بالتكليف ، وهو مقتضى الأمر والنهي .
ثالثاً : العلم بالجزاء على التكليف ، وهو حساب وثواب وعقاب .

2 ـ العلم بالدنيا :

وهو ثلاثة أقسام :

أ ـ العلم بمنافعها .
ب ـ العلم بمضارها .
ج ـ العلم بأسباب المعيشة .

3 ـ ما يتوصل به الى العلم بهما :

وهو ثلاثة أقسام :

أ ـ اللغة ، فإذا بطلت اللغة بطلت الشريعة .

ب ـ الاعراب ، فإذا بطل الاعراب بطلت المعاني ، واذا بطلت المعاني بطل الشرع .

ج ـ الحساب ، فهو أيضاً مما يتوصل به الى معرفة الدين كالصلاة والزكاة ، والدنيا في سائر المعاملات . وهو لذلك أصل كبير في الدين[15] .

تعقيب :

اعتنى المسلمون منذ وقت مبكر بعلم تصنيف العلوم (او علم تقاسيم

---

(15) انظر تفصيل هذا التقسيم في : ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 191 وما بعدها .

العلوم)[16] ، وكان لهم تبريز فيه ، بلغ أوجه عند طاش كبرى زاده في كتابه مفتاح السعادة ، وكان يظن خطأ أن السبق فيه كان لعلماء الغرب ، وبالأخص منهم روجر بيكون وفرنسيس بيكون .

وكان السبق للتأليف فيه من بين الاسلاميين لأبي نصر الفارابي (ت339 هـ / 950 م) حيث ألف فيه كتابه « احصاء العلوم » . ومن أهم المؤلفات فيه قبل أوائل القرن السادس (زمن ظهور ابن تومرت) رسائل اخوان الصفا ، وكتاب مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمي (ت387 هـ / 997 م) ، والفهرست لابن النديم (ت438 هـ / 1046 م) ، ورسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا (ت428 هـ / 1036 م) . وللغزالي أيضاً محاولة تصنيفية في كتابه الاحياء[17] . ثم توالى التأليف فيه بكثرة بعد القرن السادس[18] .

وقد كان أصحاب النزعة الفلسفية اليونانية من هؤلاء المؤلفين (وهم الفارابي واخوان الصفا ، وابن سينا) متأثرين في تقسيمهم للعلوم بالتقسيم الأرسطي الذي يقوم على تفصيل ثلاثي للعلم : نظري وشعري وعملي ، ثم يفصل النظري الى الهيات ورياضيات وطبيعيات ، وهذه الفروع مترتبة في الشرف تنازلاً حسب شرف الموضوع[19] .

ونتيجة لهذا التأثر بتقسيم أرسطو ، وقع هؤلاء في كثير من الشناعات المنهجية عند تصنيفهم للعلوم الاسلامية ، وجامع هذه الشناعات أن العلوم الاسلامية كانت عندهم تحتل هوامش تقاسيمهم ، وتتوزع على مراتبه الدنيا ، فضاعت بذلك تلك الوحدة الائتلافية التي يظهر فيها تسلسل كافة العلوم الاسلامية وتعاضدها في خدمة الغرض الديني .

---

(16) قال في تعريفه طاش كبرى زاده ـ مفتاح السعادة : 1 /324 : « هو علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات الى أخصها ، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم » .

(17) انظر ، الغزالي ـ احياء علوم الدين : 1 /23 وما بعدها .

(18) انظر تفصيلاً لذلك في مقدمة تحقيق مفتاح السعادة لكامل كامل بكري وعبد الوهاب أبي النور : 1 /38 وما بعدها .

(19) انظر تفصيل هذا التقسيم في : يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : 150 وما بعدها .

أما الخوارزمي وابن النديم والغزالي فقد كانوا أكثر تحرراً من تقسيم أرسطو . فالخوارزمي يبني تقسيمه على أصلين أساسيين : علوم الشريعة ، وعلوم العجم . وابن النديم ينتهي من ملاحظته للعلوم الواقعة على عهده بمقتضى مهنة الوراقة التي كان يتعاطاها ، الى تصنيفها الى عشرة أصناف أكثرها في العلوم الاسلامية ، وبعضها لعلوم الفلسفة والأديان ، والغزالي يقسم العلوم الى أصلين أساسيين : العلوم الشرعية ، والعلوم غير الشرعية . وقد ظهر في هذه التصانيف بصفة عامة أساسية العلوم الاسلامية ، كما ظهر ترابطها وتواصلها .

فما هو موقع التقسيم الذي أورده ابن تومرت من هذه التقاسيم التي سبقته ؟ وما هي خصائصه وميزاته ؟ .

لعل أول ما نلاحظه ، أن تقسيم ابن تومرت متحرر تمام التحرر من تقسيم أرسطو ، وهو قائم على تصور عقدي صرف ، حيث ان المسلم مطالب بأن يعرف الله أولاً ، ثم يعرف الرسول ، وهو تبعاً لذلك مطالب بأن يعرف ما يؤ ديه الى المعرفة بهما .

ان هذا المنطلق لئن كان سليماً من حيث المبدأ ، الا أنه أدى بابن تومرت الى أن تطغى في تقسيمه علوم العقيدة على سائر العلوم الأخرى ما كان منها متعلقاً بالشريعة أو بغيرها ، فالى جانب تخصيصه كامل القسم الأول لها ، نجده يوجه القسم الثاني (العلم بالدنيا) في اتجاهها ، حيث جعل فرعين منه يصطبغان بصبغة عقدية اخلاقية وهما : العلم بمنافع الدنيا، والعلم بمضارها . وفي هذا السياق ينتهي التقسيم بتناسي العلوم الطبيعية وما في مجراها ، وقد كان بناؤه يقتضيها حيث يتوصل بها الى معرفة الدين والدنيا ، وضاعت كذلك تفاصيل سائر العلوم الدنيوية في فرع العلم بأسباب المعيشة .

وفي مقابل هذا ، فإننا نجد في التقسيم اهتماماً بعلوم اللغة ، حيث خصص لها فرعان من القسم الثالث (العلم باللغة والعلم بالاعراب) ، وهو ما يعكس شغف ابن تومرت باللغة واهتمامه بها ، ولعله يعكس أيضاً ما لاقاه من صعوبة في تلقين

مذهبه للبربر لعدم حذق عامتهم للغة العربية وقوانينها . ويأخذ الحساب أيضاً مكانة بارزة في هذا التقسيم حيث يخصص له فرع من القسم الثالث ، وأراد ابن تومرت أن يؤكد هذه المكانة بقوله : « فالحساب أصل كبير في الدين »(20) .

ومن الواضح ان المهدي لم يبن تصنيفه على نظر في واقع العلوم كما هي في عهده ، وهو ما فعله ابن النديم ، ولكنه انطلق من صورة ذهنية تحدد ما هو واجب على المسلم أن يفعله حسب رأيه ، فانعكس بذلك العامل الذاتي على التقسيم ، وافتقدت الموضوعية التي تقتضي احصاء أوسع خاصة لتلك العلوم التي هي ليست بعيدة الصلة عن العلوم الشرعية ، ويبدو أن ثقافة الرجل المحدودة في العلوم الطبيعية والحكمية كان لها دور في ذلك .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان البنية العامة لتقسيم العلوم عند ابن تومرت بنية طريفة ومتحررة من الأمثلة السابقة ، وقد استمدها من خصوصية ثقافته الاسلامية الأصيلة ، الا أن الصدور من منطلق تقديري لوضع ما ينبغي أن يتعلمه المسلم الى جانب المحدودية الثقافية في العلوم الدنيوية ، جعلا هذا التقسيم أقرب الى المنهج الدراسي منه الى تصنيف العلوم .

III طرق العلم :

يحدد ابن تومرت في قطعية ان طرق العلم ثلاثة فحسب ، هي : العقل ، والسمع والحس ، ويؤكد أن « هذه قسمة منحصرة تدور على ابن آدم في الدنيا والآخرة »(21) ، وهو بهذا التأكيد كأنما يرد على أولئك الذين اتخذوا من الاشراق سبيلاً الى المعرفة ، ومنهم شيخه الغزالي .

وقد استدل على هذا الانحصار بدليل نقلي غير مباشر ، وهو ان الانسان لا يسأل يوم القيامة الا عماّ أتاه به سمعه وبصره وفؤاده كما يفيده قوله تعالى : ﴿ ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (الاسراء / 36) فانحصار

(20) ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 194 .
(21) نفس المصدر : 191 .

السؤ ال فيما تأتي به هذه الطرق الثلاثة دليل على انحصارها في إفادة العلم .

كما استدل عليه بدليل آخر عقلي ملخصه : ان الموجودات على قسمين : قسم شاهدناه ، وقسم لم نشاهده ، فالذي شاهدناه توصلنا اليه كادراك الأجسام والألوان والروائح وما في معناها من المحسوسات . وما لم نشاهده على قسيمن : منه ما لا يتوصل اليه الا بالعقل ، مثل معرفة الباري سبحانه ، ومنه ما لا يتوصل اليه الا بالسمع اذ لا مجال للعقل والحس فيه كأخبار الآخرة والجنة والنار ووجود البلدان النائية[22] . ولا يخفى ما في هذا الدليل من الدور ، حيث وقع الاستدلال على انحصار طرق الادراك بانحصار المدركات ، ولكن هذه المدركات لم نعرف أنها منحصرة على هذا النحو الا بناء على استعمالنا لتلك الطرق ، فهو اذن دور بين .

وقد ذكر شارح أعز ما يطلب ان المهدي في بعض مؤ لفاته باللسان الغربي قال : ان طرق العلم ستة : (العقل ، والحس ، والتواتر ، والمعجزات ، والعلامات في حق من لم يشاهدها)[23] ، ثم حاول الشارح الجمع بين الرأيين ، فقال : ان هذه الثلاثة الأخيرة داخلة ضمن السمع ، فذكره المهدي أحياناً مفرداً ، وأحياناً مفصلاً ، وفي كلا الحالين تؤ ول الطرق الى ثلاثة[24] .

ونعثر في مؤ لفات ابن تومرت على عديد من الأقوال والاشارات والشروح تتعلق بهذه الطرق الثلاثة ، من حيث طبيعتها ودورها في إدراك الحقيقة ، وسنحاول فيما يلي أن نؤ لف من تلك الأقوال والشروح المتناثرة صورة متكاملة لكل واحدة من هذه الطرق .

1 ـ العقـــل :

أ ـ حقيقة العقل :

لم يورد ابن تومرت تعريفاً مباشراً للعقل[25] ، ولكنه بين حقيقته من خلال

(22) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 19 ظ .

(23) لم يذكر السّادس .

(24) نفس المصدر والصفحة .

(25) انظر تعريفات مختلفة للعقل في : الغزالي ـ احياء علوم الدين : 1/ 90 ، والايجي ـ المواقف : 2/ 79 .

بيان أقسامه ومبادئه ، ففي العقل معان بديهية هي المنطلق والأساس لكل معرفة لاحقة ، وقد عبر عن تلك المعاني بالضرورة ، وقال : ان « هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم »[26] ، مما يدل على أنه يذهب الى فطرية العقل مثل سائر الاسلاميين .

وهذه الضرورة العقلية ، تتمثل في ثلاثة مبادىء : الواجب والمستحيل والجائز[27] .

فالواجب ، هو ما لا بد من كونه ، كافتقار الفعل الى الفاعل ، وهو ثلاثة أنواع : وجوب انحصار الحقائق مثل انحصار الجسم في حالتي الحركة والسكون ، ووجوب اطراد الحقائق[28] ، ووجوب اختصاصها[29] .

والمستحيل ، ما لا يمكن كونه ، وهو ثلاثة أقسام : قلب الحقائق كأن يصير القديم محدثاً ، ونقض الحقائق كأن يكون الشيء الواحد حياً وميتاً في نفس الوقت ، وبطلان الحصر كوجود حالة أخرى مع حركة الجسم وسكونه .

والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، كنزول المطر ، وهذا الجائز انما يكون جائزاً في حقنا ، أما عند الله فهو واجب أو مستحيل لأن علمه كاشف لكل شيء[30] .

ب ـ طرق العقل في المعرفة :

يستعمل العقل في حركته لتحصيل العلم طريقتين : طريقة دلالة الأفعال ، وطريقة القياس[31] .

---

(26) ابن تومرت ـ العقيدة : 230 .

(27) في هذا تأثر بقول الباقلاني : العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، ومجاري العادات . انظر : الايجي ـ المواقف : 2/ 79 .

(28) أي تواصل الحقيقة ، وعدم انقلابها الى ما يخالفها .

(29) أي اختصاص الحقيقة بذاتها وعدم وجود نقيضها معها .

(30) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 191 ، والعقيدة : 230 وانظر أيضاً شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 25 ظ .

(31) قال ابن تومرت ـ رسالة في ان الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 : « المدرك بالعقل على ضربين : ما أدركناه بدلالات الأفعال ، وما أدركناه بالقياس » .

أولاً : دلالة الأفعال : تقوم هذه الطريقة على مبدأ العلية ، وأساسها التأدي من الأفعال لادراك فاعلها ، حيث قد استقر في نفوس العقلاء أن الفعل لا بد له من فاعل وهو ما نبه عليه الله تعالى في قوله : ﴿ أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ (ابراهيم / 10) . فخلق السماوات والأرض فعل يلاحظه العقل ليعلم علم اليقين أن وراءه فاعلاً هو الله تعالى(32) .

ثانياً : القياس : أولى المهدي عناية كبيرة بالقياس العقلي باعتباره طريقة من طرق المعرفة ، وكان تحليله في ذلك نقدياً ، فبين شروط القياس الصحيح المؤدي الى الحقيقة ، ونقد أنواع القياس الفاسدة التي لا تؤدى الى الحق ، وبين مواطن ضعفها وفسادها .

القياس الصحيح : عرف المهدي القياس بأنه « تساوي الغيرين في الحكم »(33) ، ولا يخفى ما في هذا التعريف من ضعف ، حيث ان القياس هو عملية عقلية تقع فيها المقارنة بين أمرين ، وتنتهي الى التسوية في الحكم بينهما ، وليس هو فقط مجرد كون الأمرين متساويين في الحكم ، فملاحظة الاشتراك الذي تبنى عليه التسوية عنصر أساسي أهمله المهدي في تعريفه(34) .

وللقياس الصحيح مجال محدد إذا ما تعداه أصبح فاسداً ، وانما يحدد ذلك المجال علاقة المقيس بالمقيس عليه ، ولا يصح القياس بين الأشياء مع اطلاق العلاقة بينهما ، وانما يصح فقط في نطاق علاقة التماثل وعلاقة الاختلاف مع وجود الشبه « ان القياس انما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين اذا كان بينهما شبه »(35) ؛ وانما كان

---

(32) انظر نفس المصدر والصفحة .

(33) نفس المصدر : 165 .

(34) هذا باعتبار القياس الذي عناه المهدي ، وليس باعتبار القياس مطلقاً ، وهذا القياس الذي ذهب اليه مأخوذ من القياس الأصولي الذي هو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت (عبد النبي الأحمد نكري ـ دستور العلماء : 3 / 107 ، وهو أقرب عند المناطقة الى التمثيل الذي عرفه ابن سينا بأنه أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه ـ منه الى القياس الذي عرفه بأنه قول مؤلف من أقوال اذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر (انظر : الاشارات والتنبيهات : 1 / 207) .

(35) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 168 .

القياس محدداً بهذا المجال لا يتعداه لأن « جميع المعلومات على ضربين : نفي واثبات ، فالنفي ليس بشيء لأنه عبارة عن المعدوم ، ولذلك لا يجوز القياس فيه ، والاثبات هو الموجود ، والموجود على ضربين : متحد ومتعدد ، فالمتعدد على ضربين : متماثل ومختلف ، فالمتماثل يجوز القياس بينه ، والمختلف ان وجدنا جامعاً نجمع به بينه والا تركناه »(36) .

وفي تحديد مجال القياس الصحيح تحديد لشروطه وقد جعلها المهدي شروطاً خمسة : التعدد ، والتخصيص ، والجامع ، والطرد والتساوي .

فالتعدد معناه توفر طرفين يكون أحدهما مقيساً ، والثاني مقيساً عليه ، وانما كان التعدد شرطاً لاستحالة قياس الشيء على نفسه .

والتخصيص ، أن يكون كل واحد من الطرفين مختصاً بخاصية ذاتية تكون سبب التمايز(37) ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب بقوله « والخاصية عند المعصوم رضي الله عنه عبارة عن الصفة النفسية التي يكون بها قوام الشيء وتمييزه عن مباينه »(38) ، ويبدو من هذا أن التخصيص هو المحقق للتعدد فهما شرطان متقاربان .

والجامع ، هو المشترك بين الطرفين ، وليس الاشتراك في اللفظ بكاف لتحقق القياس الصحيح ، بل ينبغي توفر جامع معنوي ، وهو نوعان : الأول معنى عقلي يتمثل في المثل والجنس . فالمثل كقياس الجواهر على بعضها فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والجنس كقياس سائر الأعراض على الحركة في استحالة وجودها لا في محل وهي من جنس واحد . والثاني ، معنى جرت العادة به ، مثل قياس أجناس الحيوانات على بعضها فيما يجوز عليها وما يجري من أحكامها(39) .

والطرد ، لم يوضح المهدي معناه ، ولعله يقصد به تحقق ثبوت الجامع في

---

(36) نفس المصدر والصفحة .

(37) ابن تومرت ـ نفس المصدر : 169 .

(38) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 81 و .

(39) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 167 ، ويقابل الجامع في القياس الأصولي العلة .

المقيس في كل الأحوال والأوضاع ، حتى يكون الحكم يقينياً .

والتساوي لم يوضحه أيضاً ، ولعله يقصد به تحقق المثلية في حالة التماثل والشبه في حالة الاختلاف ، دفعاً بذلك للتغاير الذي يبلغ حد التناقض أو انعدام الشبه(40) .

اذا تحققت هذه الشروط ، أصبح القياس صحيحاً مؤ دياً الى الحق ، وأمكن حينئذ أن نستعمل احد نوعين منه : قياس الحقيقة ، وقياس الجنس .

فقياس الحقيقة : هو اثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الحقيقة الذاتية ، مثل اثبات التحيز لجوهر قياساً على ثبوته لجوهر آخر ، لاشتراكهما في حقيقة الجوهرية .

وقياس الجنس : هو اثبات حكم لشيء ثبت لآخر لاشتراكهما في الجنس اذا ما تساوت معانيهما وحدودهما ، ويستعمل هذا القياس لاثبات المساواة في الأحكام العامة التي يشترك فيها أفراد الجنس دون تلك الخاصة التي يتميز بها الأفراد ، ومثاله اثبات الحركة للحصان قياساً على ثبوتها للانسان للاتفاق في الجنس ، ولكن لا يمكن اثبات النطق له لأنه حكم خاص بالانسان(41) . ومن البين أن هذين النوعين من القياس الصحيح اقتضاهما ذلك التحديد لمجاله الذي رأيناه ، فقياس الحقيقة يستعمل في المتماثلات ، وقياس الجنس يستعمل في المختلفات التي بينها شبه .

القياس الفاسد : عرض المهدي أنواعاً من الأقيسة الفاسدة ، وبين أسباب فسادها ، وهي أسباب تعود الى اختلال بعض الشروط المتقدم ذكرها ، وقد استغل ذلك فرصة لنقد المقولات العقدية التي استعملت تلك الأقيسة لاثباتها ، فاختلط بذلك نقد الطريقة بنقد المحتوى ، وتلك الأقيسة الفاسدة هي التالية :

---

(40) وردت هذه الشروط في نفس المصدر : 165 وما بعدها .

(41) انظر نفس المصدر : 164 ، ونلاحظ أن هذا الذي عده المهدي قياساً لا ينتج ثمرة جديدة ، اذ الحركة في الحصان ثابتة بمقتضى اندراجه في جنس الحيوان لا بمقتضى ثبوتها للانسان .

أولاً : قياس الوجود : وهو القياس الذي ذهب اليه المجسمة في اثباتهم لجسمية الخالق تعالى ، فقد قالوا : جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام ، فكذلك ما غاب عنا ، وهذا القياس باطل لنتيجته الخاطئة ، حيث قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم(42) . ونلاحظ في نقد هذا القياس أنه أقيم على بطلان نتيجته ، ولم يُنظر فيه الى ضعفه الذاتي ، الا اذا اعتبرنا تلك الاشارة غير المباشرة الى التناقض بين طرفي القياس (المشاهد والغائب) تعبيراً عن تخلف شرط الجامع .

ثانياً : قياس العادة : وهو الذي استعمله المعطلة(43) ، وصياغته أن جميع المشاهد من الموجودات انما ولد من والد وزرع من بذر ، وطائر من بيضة ، الى سائر الموجودات . فتكون النتيجة ابطال الفاعل (أي انكار الله) ، وهذا القياس باطل من وجهين : الأول ، أن المحدث لا يخلق ، والثاني ، أن ذلك يؤدي الى قلب الحقائق(44) ، وهو محال(45) ، ونلاحظ في نقد هذا القياس ، ما لاحظناه في الذي قبله ، فقد اعتبر باطلاً لبطلان نتيجته ، ولم يلاحظ بطلان ذاته .

ثالثاً : قياس المشاهدة : هو الذي استعمله أصحاب الجهة ، وصياغته كما يلي : جميع ما شاهدناه من هذه الموجودات لم نشاهده الا في جهة ، فكذلك الغائب عنا (ويعنون بذلك الباري) ، وقد اكتفى المهدي بالتعقيب على هذا القياس بقوله : وهذا الذي قالوه باطل عقلاً وسمعاً(46) . وهذا نقد أضعف من النقد الموجه للنوعين السابقين . ومن البين أن فساد هذا القياس يرجع الى انعدام الجامع بين طرفيه .

رابعاً : قياس العلة : وهو الذي استعمله الأشاعرة بالأخص ، وعرف

---

(42) انظر نفس المصدر : 165 .

(43) المقصود بالمعطلة هنا معطلة الوجود الإلهي لا معطلة الصفات الذين يطلق عليهم هذا الاصطلاح عادة .

(44) لعله يقصد بقلب الحقائق في هذا الموضع ، تعطل مبدأ العلية .

(45) أنظر نفس المصدر والصفحة .

(46) أنظر نفس المصدر والصفحة .

بقياس الغائب على الشاهد اذا ما اشتركا في العلة ، ومن أمثلته قولهم : قيام العلم بالعالم علة في كونه عالماً شاهداً ، فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب ، وعلى هذا الغرار يقع اثبات الصفات زائدة على الذات[47] .

وقد نقد ابن تومرت هذا القياس مركزاً على أمرين أساسيين :

الأول : يستحيل أن يوصف علم الله بأنه علة لأن العلة يجوز أن تفارق المعلول ، ويجوز أن تبقى معه ، فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها الا بمخصص[48] . ونلاحظ أن هذا النقد مبني على ما ينطوي عليه هذا القياس من جواز الانفصال بين الله والعلم ، بناء على جواز الانفصال بين المعلول والعلة ، وهذا ينطوي على ضعف يتمثل في أن العلة في هذا القياس هي صفة العلم الزائدة عن الذات (كما يذهب اليه الأشاعرة) ، فقد يفارق علم الله علته (الصفة الزائدة) ، ولكن لا يفارق قيامه بذاته (وهو ما ذهب اليه المعتزلة) .

الثاني : ان من شرط القياس بين أمرين أن يكون بينهما جامع ، ولا جامع بين الغائب والشاهد في هذه الحالة ، بل كل منهما مضاد للآخر ، فذا يفعل وذا لا يفعل ، وذا قديم وذا حادث ، وذا مفتقر وذا غني . وقد زاد شارح أعز ما يطلب هذا المعنى توضيحاً في قوله : « وهذا باطل من القول ، اذ القديم سبحانه لا جامع بينه وبين مخلوقاته في شيء من الأشياء ولا رابط ، اذ الروابط انما تكون بين المتماثلين أو المتجانسين ، والباري جل ثناؤه ، لا مثل له ولا جنس فبطل ما قالوه »[49] . ونلاحظ أن هذا الاعتراض كان أكثر وجاهة وتوفيقاً من الاعتراضات السابقة[50] .

---

(47) ذهب الأشاعرة الى أن العلة والحد والشرط لا تختلف بين الشاهد والغائب ، وهو الأساس الذي بنى عليه هذا القياس ، أنظر في ذلك : الايجي ـ المواقف : 2 / 345 .

(48) ذهب أكثر المتكلمين الى خلاف هذا ، فقرروا أن العلة مطردة فحيثما وجدت وجد المعلول قطعاً ، وهي في هذا خلاف الشرط ، فقد يوجد ويتخلف المشروط كوجود الحياة وتخلف العلم (أنظر المصدر السابق ـ 1 / 422) . ولعل ابن تومرت قصد بقوله هذا أن العلة تفارق المعلول بحسب الامكان اعتباراً للقدرة الإلهية ، لا بحسب العادة المشاهدة كما هو تقرير المتكلمين ، ويكون حينئذ متبعاً للأشعرية وبالأخص الغزالي في رفضهم للفعل الذاتي للعلة ، وارجاع كل فعل الى الله تعالى .

(49) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 89 ظ .

(50) أنظر هذا القياس ونقده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

خامساً : قياس الأفعال : وصياغة هذا القياس ، أن في الشاهد كل من فعل فعلاً اتصف به ، فمن اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائراً ظالماً ، فدل هذا على أن الباري سبحانه لا يفعل ظلماً ولا جوراً ، اذ لو فعل هذا لسمّي به ، وقد عرض المهدي هذا القياس منسوباً الى أصحاب الأفعال في غير تصريح باسم المعتزلة الذين استعملوه لنفي خلق الله لأفعال العباد(51) ، ثم رده بأمرين :

الأول : أن الله لا يوصف بالظلم والجور ، فالظالم والجائر هو من يحد له حد فيتعداه ، أما الله فلا حاكم فوقه ، ولا حاد له ، ان الله لا يوصف بالظلم ، ليس فقط عندما يخلق أفعال العباد الظالمة ، بل أيضاً حتى لو أدخل عبيده كلهم الى النار ، فهو منه عدل ، كما لو أدخلهم جميعاً الى الجنة فهو منه فضل(52) . ومن البين أن هذا الاعتراض مبني على التناقض القائم بين طرفي القياس ، ولذلك كان قياساً فاسداً .

الثاني : ان الذي قاله أصحاب هذا القياس لا يصح الا بتوقيف من الشارع ، ولا سبيل الى وجود هذا التوقيف أصلاً . ولسنا ندري ماذا يقصد بالذي قاله أصحاب هذا القياس ، فإن كان يعني به تسمية من ظلم بالظالم ومن جار بالجائر ، فإن ذلك من مقتضيات اللغة وقواعدها ، وان كان يعني به عدم خلق الله لأفعال العباد ، فإن الاعتراض يتحول الى ما عرضه المعتزلة من أدلة نقلية على أن الانسان خالق فعله ، ويصبح توجهه الى هذا القياس غير صحيح(53) .

ج ـ مجال العقل :

من خلال حديث ابن تومرت عن العقل كطريق للعلم ، نتبين أنه لا يقصر هذه الوسيلة على مجال دون مجال من العلوم ، بل العقل يستعمل لاكتساب شتى أنواع المعارف ، ولكن هناك مجالان تدعو الحاجة الى أن يقع فيهما بيان طبيعة العمل

---

(51) أنظر تقرير هذا القياس عند القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 345 .

(52) هذا ما ذهب اليه أهل السنة . انظر مثلاً : الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 182 وانظر الرد على هذا الرأي من قبل المعتزلة في المصدر السابق : نفس الصفحة وما بعدها .

(53) انظر هذا القياس ونقده في : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

العقلي وحدوده ، هما : مجال العقيدة ، ومجال الشريعة .

أولاً : عمل العقل في مجال العقيدة : العقل هو الوسيلة الأساسية لادراك حقائق العقيدة ، فكيف يصل الانسان الى معرفة أن الله موجود ، وأنه واحد ، وأنه منزه ، وأن هناك ثواباً وعقاباً ؟ ليس الحس طريقاً الى ذلك بالقطع ، وليس السمع أيضاً ، لأن هذه المسائل « لا يصح فيها العلم بالتواتر »(54) الذي هو طريق السمع ، فلا يكون الا العقل وسيلة لمعرفتها : « فبضرورة العقل يعلم وجود الباري »(55) ، و « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه »(56) .

ان العقل لا يستطيع فقط أن يتفحص هذه الحقائق ويحصلها عندما يوردها الخبر الشرعي ، ولكنه يستطيع أن يحصلها ابتداء وعلى وجه الاستقلال ، هذا ما يمكن أن نستنتجه من ربطه بين ادراك هذه الحقائق وبين ضرورة العقل ، اذ أن ضرورة العقل حاصلة بورود الشرع أو بدونه ، فهل يعني هذا أن الانسان مكلف بالعقيدة بمقتضى العقل بلغه الشرع أو لم يبلغه ؟ لا نجد للمهدي تصريحاً بذلك ، الا أنه من المرجح أن يكون ذلك مذهبه كما يقتضيه اقامته ادراك العقيدة على ضرورة العقل فيكون بذلك أقرب الى المذهب الاعتزالي في هذه القضية(57) .

الا أن العقل وان كان هو وسيلة ادراك العقيدة ، فإن له حداً في هذا الادراك ، وذلك الحد هو جانب الثبوت في الحقائق ، أما جانب الكيف فهو وراء قدرته واذا ما تجاوز هذا الحد ، واقتحم مجال الكيف وقع في مزلق التكييف ، قال المهدي : « للعقول حد تقف عنده لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف ليس لها وراءه مجال وملتمس الا التجسيم والتعطيل »(58) ، وبناء على هذه الحقيقة حذر

(54) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 47 .
(55) ابن تومرت ـ العقيدة : 230 .
(56) ابن تومرت ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 277 .
(57) انظر تفصيل آراء المعتزلة في ذلك في : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 89 وما بعدها .
(58) ابن تومرت ـ العقيدة : 233 .

المولى تعالى عباده من « تجاوز المحدودات وتعدى المعقولات الى القول بالكيفيات[59] .

وبناء على هذا الاقتناع في دور العقل في الاعتقاد ، سلك ابن تومرت مسلك الاستدلال العقلي في اثبات العقيدة ، واعتبر الاعتقاد المعتد به هو الاعتقاد المؤسس على الاقتناع العقلي كما سنتبينه عند تحليل آرائه العقدية .

ثانياً : العقل في مجال الشريعة : شغلت قضية العلاقة بين العقل والشريعة ذهن المهدي ، وأبدى رأيه فيها في مواطن مختلفة من مؤلفاته ، ويمكن أن نؤلف من آرائه وملحوظاته المختلفة في هذه القضية صورة متكاملة تقوم على محورين أساسيين : الأول أن العقل لا يناقض الشرع ، والثاني أن العقل لا يثبت الشرع .

■ العقل لا يناقض الشرع : يؤكد المهدي أن الأحكام الشرعية جارية على سنن العقل ، وأنها بالتالي ليست مناقضة له ، بل متساوقة معه مسايرة لأحكامه .

والدليل على هذه الحقيقة ، أنه لو جاز ورود الشرع بنقيض العقل للزم منه انقلاب الحقائق ، بأن ينقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً ، والمستحيل جائزاً ، حتى ينتهي الأمر الى اجتماع الضدين ، وهو محال فما أدى اليه محال[60] .

وينتج عن هذه الحقيقة أن العقل قادر على ادراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة ، ميسر لاستكشافها وهو ما أكده المهدي في قوله : « . . . . هذه اشارة ترد على بعض من لاخلاق له فيما ذهبوا اليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية ، طعناً منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى »[61] . الا أن العقل اذا كان قادراً على فهم حكمة الشريعة فإن ذلك لا يقتضي أن يحيط بعلل الأحكام جميعاً ، بل ان بعض الأحكام تعلو عللها عن العقل ، ولكن دون أن تكون

---

(59) ابن تومرت ـ رسالة في تسبيح الباري : 243 .

(60) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 67 و .

(61) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

مناقضة له ، « فالشارع له أن يحكم بما شاء ، ويحد بما شاء ، فأنى للمتصور بتحري مراده ، والاستنباط في مقصوده مع أن ذلك لا يطرد ولا ينحصر ، وقد وجدنا الشارع جعل عدة الأمة شهرين وخمس ليال ، وحد ذلك كما حد في جميع ما شرع فيه الحد من العبادات ، فله أن يحد فيما شاء ، ويطلق فيما شاء ، ولا مدخل للعقل هناك ولا مجال له فيه »(62) .

يتبين من هذه الأقوال اذا ما جمعنا بينها أن المهدي يعتبر أن العقل لا يناقض الشرع ، الا أن في أحكامه ما يدرك العقل حكمتها ، وفيها ما تعلو عن فهمه ، وهي مع ذلك ليست مناقضة له ، فإن العلو عن الفهم ليس خرقاً للسنن العقلي .

■ العقل لا يثبت الشرع : خصص المهدي جهداً كبيراً لاثبات هذه المقولة ، وقد ترددت في كثير من رسائله ومؤلفاته ، وخصص لها مع ذلك رسالة خاصة هي « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » . ومعنى الاثبات في العبارة ليس هو الاستدلال كما قد يتبادر الى الذهن ، ولكنه الصنع والاختراع ، فيكون المعنى أن العقل ليس له من دور في اختراع الأحكام الشرعية ، و « ليس له في الحظر والاباحة مجال »(63) ، وهو ما أكده بشكل واضح في قوله « العقل لا مدخل له في السمع [المقصود به هنا الشرع] ، والسمع لا طريق له الا التوقيف ، والشارع له أن يحكم بما شاء»(64). وقد أورد في سبيل اثبات هذا المعنى مجموعة من الأدلة نلخصها فيما يلي :

الدليل الأول : ان العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز ، وهما شك ، والشك ضد اليقين ، وأحكام الشرع يقينية ، فلا تؤخذ من الشك لأن الشيء لا يؤخذ من ضده(1) . والمقصود بكون العقل ليس فيه الا الامكان والتجويز ما يتعلق

---

(62) ابن تومرت ـ رسالة في الصلاة : 146 .
(63) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب :3 4 .
(64) ابن تومرت ـ رسالة في الصلاة : 146 ، وقال في أعز ما يطلب : 17 « العقل ليس له في الشرع مجال » .
(65) انظر هذا الدليل والأدلة التي بعده في : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 ، وانظر أيضاً : أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 667 - 68 ويحيى هويدي ـ « أعز ما يطلب » : 381 .

بالأفعال فحسب ، أما ما يتعلق بمطلق المبادىء فإن العقل يشتمل على الضرورة وجوباً واستحالة كما مر بيانه .

الدليل الثاني : ان ضرورات العقل ثلاث : الوجوب والاستحالة والامكان . واذا ما تفحصنا قسم العبادات من الشرع وجدنا أنها ليست من قبيل الواجب العقلي ولا من قبيل المستحيل ، ولكنها من قبيل الممكن ، والممكن يؤدي الى التمانع ، أي أن صدق إحدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الأخرى ويصبح تبعاً لذلك ليس الحظر في قضية بأولى من التجويز فيها .

الدليل الثالث : ان الأعيان كلها متساوية عقلاً ، فليس بعضها بأولى بالاباحة أو الحظر من بعض ، فإذا تساوت تمانعت ، واذا تمانعت بطلت .

الدليل الرابع : ان الله تعالى مالك الأشياء ، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء ، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى تعالى .

ان هذه الأدلة في مجموعها مقامة على أساسين : الأول أن الأشياء والأفعال ليس لها قيمة في ذاتها حتى يستطيع العقل أن يحكم بحسنها أو قبحها ، فكان الشرع هو المحدد الوحيد لذلك ، وقد كان المهدي في ذلك متأثراً برأي الأشاعرة[66] . والثاني أن الارادة الإلّهية هي المحدد المطلق للأحكام ، فيكون اختراع العقل لبعض الأحكام مؤدياً الى الشرك وهذا اساس متين في هذه الأدلة .

وفي اطار هذا الاثبات لكون العقل ليس له مدخل في الشرع ، اتجه المهدي بالنقد الى القياس الشرعي الذي يستعمله الفقهاء لاستنباط الأحكام ، وبين أنه قياس يفسح للعقل مجالاً لوضع الأحكام ، وبين قواعد القياس الصحيح الذي يسلم من هذا الاختراع العقلي للأحكام ، ويرجع الأمر كله لله[67] .

---

(66) انظر تفصيل ذلك من وجهة نظر سائر الفرق الاسلامية في : عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف : 434 وما بعدها .

(67) انظر تفصيل ذلك في ص 297 من هذا البحث .

2 ـ الحـــس :

عد المهدي الحس من وسائل المعرفة ولكنه لم يفصل القـول فيه ، واكتفـى بتحليل مقتضب بسيط .

ينقسم الحس الى ثلاثة أقسام :

الحس المتصل : هو الذي يمكن من ادراك الأجسـام التـي تتصـل بنـا مثـل المذوقات والملموسات .

الحس المنفصل : هو الـذي يمـكن من ادراك الأجسـام المنفصلـة عنـا مثـل المبصرات والمسموعات والشمومات .

الحس الداخلي : هو الذي يدرك به الانسان ما في نفسه كالجوع والعطش(68) .

ومن البين أن هذا الوصف لطريق الحس ، تناول الظاهر ، ولم يبين كيفية الادراك الحسي ، فلم تكن له بذلك قيمة تذكر .

3 ـ السـمــع :

استعمل المهدي لفظ السمع بمعان مختلفة ، فأطلقه أحياناً على حاسة الانسان كما في قوله : « والسمـع هو ما يسمـع به جميع المسموعـات من الشرع وغـيره »(69) . وأطلقه أحياناً على حقائق الشريعة كما في قوله : « العقل لا مدخل له في السمع ، والسمع لا طريق له الا التوقيف »(70) . وأطلقه أحيانـاً أخـرى على طريقـة ورود حقائق الشرع كما في قوله : « والسمع على ضربين : تواتر وآحاد »(71) .

وعندما نجده يعد السمع طريقاً من طرق العلم التي هي « منحصرة في ثلاثة أقسام : الحس والعقل والسمع »(72) ، فإننا نستطيع أن نفسر هذا الاختلاف بأنـه

---

(68) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 191 .

(69) نفس المصدر والصفحة .

(70) ابن تومرت ـ رسالة في الصلاة : 146 .

(71) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 18 .

(72) ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 191 .

تغاير في اطلاق اللفظ بحسب تغاير الجهات في معنى واحد . فالسمع باعتباره طريقاً للعلم هو طريق الوحي ، وقد يطلق اللفظ على محتوى الوحي من الحقائق ، وقد يطلق على الطريقة التي تنتقل بها الينا هذه الحقائق ، وقد يطلق على الوسيلة التي بها ندركها .

ومجال السمع مجال متسع يشمل كل حقائق الدين اذ أن الوحي عرفنا بكل هذه الحقائق على سبيل الاجمال أو على سبيل التفصيل ، الا أن هذه الحقائق منها ما نستطيع أن نتوصل اليه بعقولنا مثل وجود الله وتوحيده وكماله ، ومنها ما لا نستطيع الوصول اليه أبداً الا بتعريف الوحي مثل أحكام الآخرة وقواعد الشريعة المتعلقة بالسلوك كلها ، فهذه لا طريق لمعرفتها الا الخبر الشرعي ، ولذلك غلب اطلاق السمع عليها . قال ابن تومرت متحدثاً عن الأصل الشرعي : « لا يخلو من أن يثبت بالعقل أو بالسمع ، وباطل اثباته بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق من الباطل ، فإذا بطل اثباته من جهة العقل ، لم يبق الا السمع »(73) .

لم يزد ابن تومرت على هذا بياناً لحقيقة السمع وتفصيلاً لكيفية افادته العلم ، ولكنه فصل القول في طريقة وروده التي هي التواتر ، وفي الطريق الى فهمه الفهم الصحيح ، وهي طريق اعتماد الأصل ، وسنؤجل بحث هاتين المسألتين الى الآراء الأصولية(74) .

IV شروط العلم وموانعه :

ان الطرق السالفة الذكر ، لا تكون مؤدية لمهامها في تحصيل الادراك السوي ، الا اذا توفرت لها ظروف مادية ومعنوية ، يرجع بعضها الى توفر معان ايجابية مساعدة ، ويرجع الآخر الى زوال موانع معطلة ، وقد عبر عن الأولى بالشروط ، وعن الثانية بالموانع .

---

(73) ابن تومرت ـ رسالة في الصلاة : 146 .

(74) انظر ص 319 من هذا البحث وما بعدها .

أما الشروط فمنها شروط مادية ، ومنها شروط معنوية(75) .

الشروط المادية : ترجع في جملتها الى الشروط التالية :

- الفراغ التام : أي التفرغ لتحصيل العلم وعدم الاشتغال بغيره ، ذلك لأن كل اشتغال للنفس بنشاط آخر يشغب عليها ، ويدنس صفاءها ، فتتوجه نحو العلم كليلة مضطربة .

- الكفاف : فإن الحاجة تضيع الوقت وتشغل النفس .

- الابتعاد عن الناس ، وعدم مخالطتهم فإن مخالطتهم والاحتكاك بهم من القواطع عن العلم .

- الاقتداء بالامام الناصح . ويمكن أن يكون المقصود بهذه العبارة الاقتداء بالشيخ وأخذ العلم عنه احترازاً من أخذ العلم من الكتب وحدها ، ويمكن أن تكون حاملة لما هو أبعد من ذلك وهو وجوب اتباع الامام المهدي .

الشروط المعنوية : ترجع في جملتها الى المعاني التالية :

- الهمة العالية في الحصول على العلم .
- البصيرة النيرة ، ولعله يقصد بذلك الذكاء .
- الصبر على تحمل العلم .
- التأدب بأدب أهل العلم .
- حسن السريرة .
- اخلاص النية لله تعالى ، وطلب الهداية الى الحق منه .
- اتباع السبيل الواضح ، ولعله يقصد بذلك الاستقامة الاخلاقية .
- القناعة بما أعطى الله من العلم .
- الاقتناع بأن باب العلم مفتوح لسائر العباد ، ولعله يقصد بذلك استبعاد

---

(75) وردت هذه الشروط في : ابن القطان ـ نظم الجمان : 128 — 29 وفي شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 1 ظ ، 221 و 241 و . وذكر المؤلف أن المهدي أوردها باللسان الغربي ..

العجب بالنفس واجتناب الحسد .

- اغتنام الفوائد والحرص على الزيادة .

أما موانع العلم والصوارف التي تصرف عنه وتكون حجاباً دونه فهي ترجع الى ستة أصول هي التالية(76) :

- الجهل ، ولعله يقصد الجهل المركب أما الجهل البسيط فكثيراً ما يكون دافعاً الى التعلم .

- الهوى : فإنه يدفع الى الملذات المادية ويصرف عن الملذات المعنوية ومن بينها العلم .

- التقليد : فإنه يعوق العقل عن التطلع الى الجديد ، ويجعله مستمرئاً للقديم من العادات والتقاليد .

- المحدثات ، ولعله يقصد بها شواغل الحياة .

- الاختلاف ، ولعله يقصد به اختلاف الأقوال وتناقض الآراء في مسائل العلم ، فإن ذلك قد يضر بالمبتدئين في الطلب ، ويدخل في أذهانهم الحيرة والبلبلة .

- التلبيس ، ولعله يقصد به ايراد المسائل للمتعلم مختلطة حقاً بباطل .

ان هذه الشروط والموانع هي الى الارشادات التربوية أقرب منها الى البيان المندرج في تحليل المعرفة والمنهج وقد كانت معهودة عند السابقين ، وأغلبها حلله الغزالي تحليلاً وافياً في الاحياء(77) ، ففقدت بذلك عنصر الطرافة والابتكار .

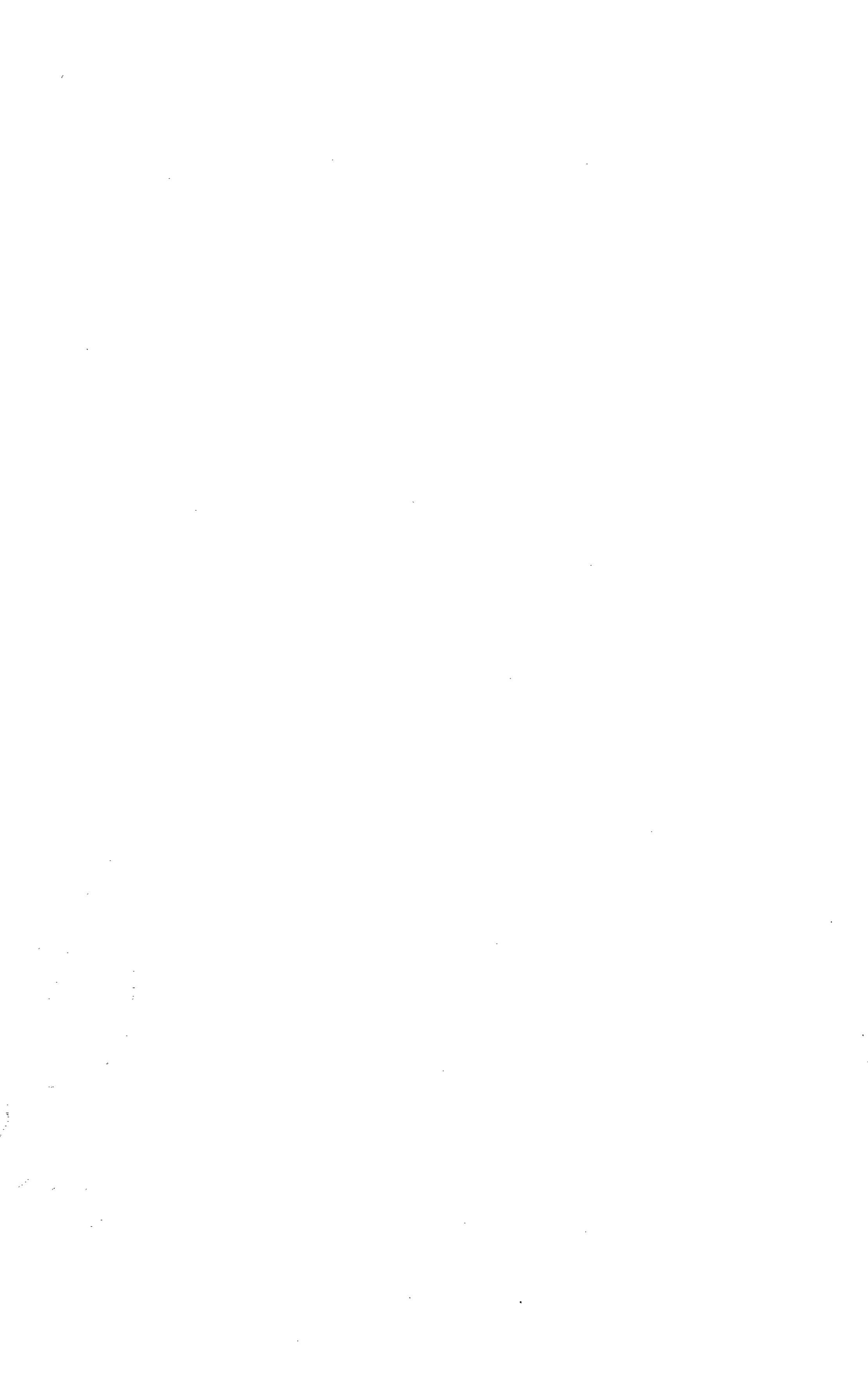
يمكن أن نقول بعد عرض هذه الآراء ان ابن تومرت لم يكن له رأي متكامل واضح المعالم في المعرفة والمنهج ، وانما كانت له آراء متفرقة ، وملاحظات واشارات

---

(76) أوردها شارح أعز ما يطلب : 221 و ، ظ .

(77) انظر : الغزالي - احياء علوم الدين : 1 / 55 .

تتعلق بهذه القضية ، وانها في جملتها كانت تكتسي صبغة عملية ، حيث كان نشوؤها متأتياً من ممارسة التعليم والدعوة اكثر مما هو متأت من بحث نظري مجـرد . وقـد جاءت هذه الأفكار تحمل أحياناً عنصر الطرافة وشخصية الطابع كما هو الحـال في تقسيم العلم ، وفي بيان طبيعة العقل ودوره ، وكانت أحياناً أخرى تتسم بالبساطة والسطحية وتفتقر الى العمق في التحليل .



الفصل الثاني

ذات الله وصفاته

نعثر في مؤلفات المهدي على آراء كلامية متفرقة تتعلق بالوجود الإلٰهي ذاتاً وصفات ، وأكثر ما كان تركيزه وتفصيله على حقيقة التوحيد ، التي اتخذ منها شعاراً لدعوته ، وجعلها أساساً لكل آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نجمع هذه الآراء حول محورين أساسيين : وجود الله ، وصفاته .

I ـ وجود الله :

يتفرع البحث في وجود الله الى مسألتين أساسيتين : معرفة وجود الله ، والأدلة عليه .

1 ـ معرفة وجود الله :

معرفة وجود الله والايمان به رأس الواجبات في العقيدة ، وهذا الواجب المفرق بين الكفر والايمان لم يكن وجوبه محل خلاف بين المسلمين ،ولكنه نشأ خلاف فيما إذا كان أول واجب على المكلف أن يقوم به ، أو هو مسبوق بواجب آخر يؤدي اليه .

وملخص الخلاف في هذه المسألة ، أن أبا الحسن الأشعري (324 هـ / 935 م) وبعض أتباعه ذهبوا الى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى ، اذ هي أصل المعارف والعقائد الدينية ، ومنها يتفرع وجوب كل واجب[1] . وذهب عموم المعتزلة الى أن أول واجب هو « النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر »[2] . واختار أبو بكر

(1) الايجي ـ المواقف بشرح الجرجاني : 1 /123 .

(2) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 39 .

الباقلاني (403 هـ / 1012 م) ، وامام الحرمين الجويني (478 هـ / 1085 م) ومحمد بن الحسن بن فورك (406 هـ / 1015 م) أن يكون أول واجب إرادة النظر ، اذ الارادة تتقدم على المراد(3) . وقد حاول الرازي أن يوفق بين هذه الاختلافات ، فقال : « وهذا خلاف لفظي ، لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدوراً ، وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك أنه القصد »(4) .

ويبدو أن ابن تومرت كان في هذه المسألة أشعرياً ، حيث ذهب الى التأكيد بأن أول الواجبات معرفة الله ، وقال في ذلك « أول واجب على المكلف العلم بالله سبحانه ، اذ لا تصح العبادة الا بعد معرفة المعبود »(5) . ونلاحظ في هذا الاثبات أن أولية العلم بالله كانت مقارنة بأولية العبادة ، ولم تكن مقارنة بالنظر والقصد اليه كما رأيناه مورداً للاختلاف في الآراء السابقة . وقد وجّه المهدي نقداً شديداً لتلك الآراء التي تقدم واجبات أخرى على واجب معرفة الله حيث يقول : « وقد اضطرب من لا تحقيق عنده في هذا الباب كل الاضطراب ، ونصبوا الأدلة بينهم وأكثروا الجدال فلم يحصلوا من ذلك على طائل ، فذهبت طائفة منهم الى أن أول الواجبات النظر ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات الايمان ، وذهب آخرون الى أن أول الواجبات العلم ، وقال آخرون الارادة »(6) .

وقد استنتج بعض شراح المرشدة رأي المهدي هذا من قوله في بدايتها « اعلم أرشدنا الله وإياك أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه »(7) ، فقال أبو عبد الله السكوني : « أول ما يستقبل من فرائض الله سبحانه

---

(3) الجويني ـ الشامل : 121 .
(4) الرازي ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين : 47 .
(5) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 228 .
(6) نفس المصدر : 222 .
(7) ابن تومرت ـ المرشدة : 241 .

على ما قصده الامام هنا معرفة الله عز وجل »(8) ، وقال بيورك السملالي : « افهم كلامه [اي المهدي] أن أول واجب معرفة الله ، وبه قال بعضهم »(9) . الا أننا اذا تأملنا عبارة المرشدة لم نجد فيها ما يفيد الأولية ، بل تفيد مطلق الوجوب ، الا أن تفهم هذه الأولية في وجوب العلم بالله ، من أولية الوجوب في الذكر ، فيقوم ذلك مقام القرينة على مراد المؤلف .

إلا أننا نجد أقوالاً أخرى للمهدي قد تبدو في ظاهرها مناقضة لأولية وجوب العلم بالله ، وهو ما يستدعي مقارنة وتوضيحاً .

ومن تلك الأقوال قوله : « فصل في فضل التوحيد ووجوبه وأنه أول ما يجب تحصيله »(10) ، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » (محمد / 19) حاملاً الأمر بالعلم على أولية الوجوب . وليس في هذا القول من تناقض مع الرأي السابق ، وذلك لأن التوحيد هو صفة من صفات الله والعلم بها داخل في نطاق معرفته والايمان به .

ومنها قوله : « الكلام في سؤ ال المسترشد [اذا] سأل فقال ما الذي يجب علي ، فقيل له : عبادة رب العالمين ، فقال ما الدليل على ذلك ، قيل له : قوله تبارك وتعالى : ﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نُوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾» (الأنبياء / 25)(11) ، فهذا القول بما يفيد من اقتصار على العبادة في إجابة من سأل عما يجب عليه القيام به ، قد يفهم منه أولية وجوب العبادة كما يفيده الاقتصار عليها ؛ الا أننا نجد من الاشارات في كلام المهدي ما يجعل هذا الفهم مستبعداً ، وما يؤ كد الرأي الذي عرضناه أولاً ، ومن ذلك أنه جعل للعبادة شروطاً متسلسلة لا يتأتى القيام بها الا باستيفاء تلك الشروط ، وهو ما يتضمنه قوله : « ولا تصح لك العبادة الا بالايمان والاخلاص ، ولا يصح الايمان والاخلاص الا

---

(8) السكوني ـ شرح المرشدة : 70 و .

(9) بيورك السملالي ـ شرح المرشدة : 2 .

(10) ابن تومرت ـ العقيدة : 229 .

(11) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 221 .

بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب . . . »[12] .

وكأن المهدي قد استشعر الاشكال الذي أوردناه آنفاً ، فوضع سؤالاً على لسان المسترشد ، قال فيه : « لم أوجبتم عليّ العبادة بانفرادها وهذه الشروط متعلقة بها ولا تصح دونها »[13] ، ثم أجاب بقوله : « ان جميع هذه الشروط لا تتم العبادة الا بها ، وهي شرط في صحتها وداخلة تحتها ، وأمرنا لك بالعبادة هو أمرنا لك بجميع ما تعلق بها وكان شرطاً في صحتها »[14] . ولما كان أول شرط من الشروط التي وضعها للعبادة هو الايمان ، ولما كان أول عنصر في الايمان هو الايمان بالله ، أصبح مؤدى القول أن أول واجب على الانسان أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به ، ولا تصح العبادة الا بعد تحقق هذا الواجب الذي هو شرط لها .

وبهذا يبقى الرأي الثابت لابن تومرت ، أن أول واجب على المكلف أن يقوم به هو معرفة الله والايمان به .

2 ـ أدلة وجود الله :

سلك ابن تومرت في اثبات وجود الله مسلكين يبدو ان في ظاهرهما متعارضين ولكنهما كما سنبينه بعد حين متكاملان ، وهما : مسلك الضرورة ، ومسلك الاستدلال .

أ ـ مسلك الضرورة :

يؤكد المهدي في مواضع مختلفة« ان الباري سبحانه يعلم بضرورة العقل»[15] . ثم يشرح هذه الضرورة بأنها ما لا يتطرق اليه الشك ، ولا يمكن العاقل دفعه ، وهي على ثلاثة أقسام : واجب وجائز ومستحيل ، فالواجب ما لا بد من كونه كافتقار الفعل الى الفاعل ، والجائز ما يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون كنزول المطر ،

(12) نفس المصدر : 221 - 22 .
(13) نفس المصدر : 221 — 22 .
(14) نفس المصدر : 222 .
(15) ابن تومرت ـ العقيدة : 230 .

والمستحيل ما لا يمكن كونه كالجمع بين الضدين . ثم ان هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعـل لا بد له من فاعـل ، وأن الفاعل ليس في وجوده شك . وقد استدل على هذا المعنى من ضرورة العلم بوجود الله بقوله تعالى : ﴿ أفي الله شك فاطر السماوات والأرض ﴾ (ابراهيم / 10) ، فقد أخبر الله تعالى أن فاطر السماوات والأرض ليس في وجوده شك ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً [16] .

هل يقصد ابن تومرت بهذا القول أن وجود الله يحصل العلم به بصفة بديهية ضرورية ، فيكون بذلك من جنس « العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلاً » [17] ؟ يبدو أن ذلك لم يكن مقصداً له ، وانما كان يقصد أن معرفة الله تتأتى باستعمال مبدأ ضروري من مبادىء العقل وهو مبدأ العلية بصفة مباشرة ، ولا تتوقف على استدلالات مركبة ومعقدة ، وهو ما يفهـم بالأخص من قوله : « وهذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم ، استقر في نفوسهم أن الفعل لا بد له من فاعل » [18] ، فالضروري انما هو مبدأ العلية ، وبه يقع مباشرة العلم بوجود الله انطلاقاً من فعله المتراءى في الكون ، فهو في حقيقة الأمـر علـم استدلالي وليس اضطرارياً ، ولكن استدلاله مباشر وبسيط[19] .

ب ـ مسلك الاستدلال :

عثرنا في مؤلفات ابن تومرت على دليلين استعملهما في اثبات وجود الله هما التاليان :

---

(16) انظر نفس المصدر والصفحة .

(17) هذا تعريف العلم الضروري مأثوراً عن الباقلاني . وقد نقله الايجي ـ المواقف : 1 / 38 .

(18) ابن تومرت ـ العقيدة : 230 .

(19) ذكر الدواني في شرحه على العقائد العضدية : 68 انه « ذهب بعض الأيمة كالامام الغزالي والامام الرازي الى أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر » ، ولكن مؤلفات الامامين تنطق بخلاف ذلك في بعض أقوالهما تصريحاً ، وفي الاستدلالات العقلية التي أقاماها على وجود الله . انظر مثلاً ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : 85 وما بعدها ، والرازي ـ التفسير الكبير : 2 /113 ، والمحصل : 149 ، وانظر أيضاً تحقيقاً لهذه المسألة في : محمد صالح الزركان ـ فخر الدين الرازي : 196 .

أولاً ـ دليل حدوث النفس : ملخص هذا الدليل هو أنه « بحدوث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه »[20] ، وبيان ذلك أن الانسان اذا ما تأمل في نفسه توصل الى ادراك وجود الله ، وذلك انطلاقاً من أمرين : الأول ، ملاحظة انه وجد بعد أن لم يكن كما قال تعالى : ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً ﴾ (مريم / 9) ، فبمقتضى مبدأ العلية الضرورية يدرك أنه خلقه خالق هو الله . الثاني : ملاحظة أنه خلق من ماء دافق ، كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر ، ثم وجدت فيه هذه الصفات كلها بعد أن لم تكن ، فلما علم حدوثها علم أنها لا بد لها من خالق خلقها ، وهو ما نبه اليه الله تعالى في قوله : ﴿ ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون / 11 - 14)[21] .

ان هذا الدليل كأنما هو وجه تطبيقي لمسلك الضرورة ، اذ أنه يستعمل نفس المبدأ الضروري المتمثل في قانون العلية ، ولكنه نزله على صورة معينة ، هي خلق الانسان في ذاته ، وفيما يحدث فيه من الصفات .

وليس هذا الدليل بمستجد ، بل استعمله المتكلمون قبل المهدي ، ومن أول من استعمله أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع ، وقد اقتصر عليه في الاستدلال على وجود الله[22] . وقد أورده الايجي في المواقف بعنوان « دليل حدوث الأعراض » باعتباره جزءاً من مسلك المتكلمين في الاستدلال[23] . ويمكن أن نعتبره أيضاً صورة من صور دليل الاختراع الذي استعمله ابن رشد في مناهج الأدلة اذ يقول : « الطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع

---

(20) ابن تومرت ـ العقيدة : 230 .
(21) انظر : نفس المصدر : 230 - 31 .
(22) انظر : الأشعري ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : 17 - 19 .
(23) انظر : الايجي ـ المواقف : 2/ 332 .

الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع »[24] .
وهذا الدليل مشتق من الطريقة القرآنية في تنبيه العقول الى وجود الله انطلاقاً من ملاحظة خلق الانسان ، وتقلب أطواره ، وقد وردت في ذلك آيات كثيرة يجمع معانيها قوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (الذاريات / 20 - 21)[25] .

ثانياً ـ دليل حدوث الآفاق : يلاحظ الانسان ان في الكون أجساماً وحركات تحدث بعد أن لم تكن ، ومشاهدة حدوث بعضها يدل على حدوث كل جسم وكل حركة لتساويها جميعاً في الأحكام كالتحيز والتغير والجواز والاختصاص ، فإذا سلم أنها مخلوقة حادثة ، فلا يخلو الحال من أن يكون خلقها من قبل مخلوق حادث ، أو من قبل موجود مستغن قديم ، ولا يمكن أن يكون وجودها بعد العدم من قبل مخلوق ، اذ المخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا يدرك . ولو اجتمع الحيوان العاقل على أن يردوا اصبعاً واحداً بعد زواله لم يقدروا على ذلك ، فإذا عجز الحيوان العاقل فغير العاقل أعجز ، وإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل ، فالجماد أبعد وأبعد ، فعلم بهذا أن الله خالق كل شيء[26] .

نلاحظ أن هذا الدليل من جنس الدليل الذي قبله ، ولا يختلف معه الا في الصورة التطبيقية لمبدأ العلية الذي يرجعان اليه كلاهما ، ففي السابق كانت الصورة متمثلة في خلق الانسان ، وفي هذا تمثلت في خلق الآفاق ، كما يزيد عليه ببيان كون المخلوق لا يكون خالقاً والاستدلال عليه .

وهذا الدليل ليس بمستجد أيضاً ، فهو أحد أدلة المتكلمين وقد ذكره الايجي بعنوان « الاستدلال بحدوث الجواهر »[27] . كما يمكن أن نعتبره صورة من صور

---

(24) ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة : 151 .

(25) من بين الآيات في هذا السياق ما يلي : الحج / 5 ، المؤمنون / 14 ، غافر / 67 ، القيامة / 38 ، وانظر تفصيل هذا الدليل في : الزركان ـ فخر الدين الرازي : 178 وما بعدها .

(26) انظر : ابن تومرت ـ العقيدة : 231 - 32 .

(27) انظر : الايجي ـ المواقف : 2/332 .

دليل الاختراع المأثور عن ابن رشد[28] ، وهو مشتق من الطريقة القرآنية في التنبيه على وجود الله انطلاقاً من حدوث الأشياء والأفعال كما في قوله تعالى : ﴿ ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (البقرة / 164) .

يتبين مما تقدم أن المهدي بنى استدلاله على وجود الله على مبدأ ضروري من مبادىء العقل هو مبدأ السببية ، وأورد من صور ذلك المبدأ صورتين : خلق الأنفس ، وخلق الآفاق ، وكان في ذلك سائراً على طريقة المتكلمين في الاستدلال على المحدث بالحدوث ، تلك الطريقة المستنبطة من منهج القرآن المنبه على وجود الله انطلاقاً من مخلوقاته .

ويلفت انتباهنا في هذا الاستدلال التنبيه المستمر الى تأمل الانسان في نفسه ، واتخاذ ذلك منطلقاً الى ملاحظة خلقة الانسان عموماً ، أو خلقة الكون بأكمله ، ففي دليل خلق النفس عبر عن ذلك بقوله « وبحدوث نفسه يعلم الانسان وجود خالقه » ، وفي دليل خلق الآفاق بنى الاستدلال على ملاحظة الانسان عجزه وقصوره عن خلق أي شيء ، ولعله بنى ذلك على ايمانه بأن نظر الانسان في نفسه أبلغ في تحريك الدواعي الى الايمان بوجود الله .

II ـ صفات الله :

1 ـ الصفات عموماً :

لم يخصص المهدي مبحثاً نظرياً مستقلاً لقضية الصفات في أحكامها العامة ، وفي علاقتها بالذات كما هو معهود عند المتكلمين[29] ، ولذلك فإننا سنعمد الى

---

(28) انظر : ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 151 وما بعدها .

(29) انظر مثلاً فيما يتعلق بالصفات عموماً : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 182 ، وما بعدها ، سيف الدين الآمدي ـ غاية المرام في علم الكلام : 25 وما بعدها ، الايجي ـ المواقف : 2/ 345 .

الاستنتاج في تبين موقفه من هذه القضية ، من خلال بعض الاشارات والآراء غير المباشرة .

ولقد كانت تسيطر على ابن تومرت في تصوره الإلهي فكرة الموجود المطلق ، وهي الفكرة التي أوردها في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وبسطها بأساليب مختلفة .

وتقوم هذه الفكرة على تنزيه مطلق لله تعالى بأن ينفي عنه كل ما عسى أن يلحق به تشبيهاً بالحوادث في الذات أو في الصفات ، « فالموجود المطلق هو القديم الأزلي ، الذي استحالت عليه القيود بمطلق الوجود من غير تقييد ، ولا تخصيص بفاعل مختار ، ولا بسبب معتاد ،استحالت خواص الأجناس على مطلق وجوده ، واستحالت قيودا لانحصار على مطلق وجوده ، ولم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار ، ولم يتخصص وجوده بتخصيص مقدر مقتدر . . . »(30) . وقال المهدي في موضع آخر : « له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ، ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . . . لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، ولا يتصف بالتحيز والانتقال ، ولا يتصف بالتغير والزوال »(31) . ان هذا التصور للوجود الإلهي بايغاله في التجريد ، وامعانه في النفي ، وتمحيضه للوجود المطلق في حق الله تعالى ، يجعلنا نتساءل : هل يكون ابن تومرت بناء على تصوره هذا من القائلين بنفي الصفات الإلهية في وجودها الزائد عن الذات كما هو مذهب المعتزلة ؟ .

لقد ذهب بعض المؤرخين لابن تومرت والناقدين لآثاره ، الى أنه من المعطلة النافين للصفات ، ولا شك أنهم استنتجوا ذلك من الأقوال التي عرضناها ، إذ أنه لم يكن له تصريح بنفي الصفات .

---

(30) ابن تومرت ـ رسالة في المعلومات : 196 - 97 .

(31) يقول أيضاً في ـ العقيدة : 232 : « هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية ، والظاهر من غير تحديد ، والباطن من غير تخصيص ، موجود على الاطلاق من غير تشبيه ولا تكييف » ، وانظر أيضاً : رسالة في توحيد الباري : 241 .

ومن أكثر من أكد ذلك ابن تيمية ، فقد صنفه ضمن المعطلة نفاة الصفات من المتفلسفة(32) والمعتزلة وغيرهم ، حيث يقول : « لما أظهر الله تعالى أهل السنة والجماعة ونصرهم ، بقي هذا النفي في نفوس كثير من أتباعهم ، فصاروا يظهرون تارة مع الرافضة القرامطة الباطنية ، وتارة مع الجهمية الاتحادية ، وتارة يوافقونهم على أنه وجود مطلق ، ولا يزيدون على ذلك . وصاحب المرشدة [أي ابن تومرت] كانت هذه عقيدته كما صرح بذلك في كتاب له كبير شرح فيه مذهبه في ذلك ، فذكر فيه أن الله تعالى وجود مطلق كما يقول ذلك ابن سينا وابن سبعين وأمثالهم »(33) . ويقول في نفس هذا السياق : « اقتصر فيها [أي ابن تومرت في المرشدة] على ما يوافق أصله ، وهو القول بأن الله وجود مطلق وهو قول المتفلسفة والجهمية والشيعة ونحوهم . . . فذكر فيها ما تقوله نفاة الصفات ، ولم يذكر فيها صفة واحدة لله تعالى ثبوتية »(34) . ويتبين من هذه الأقوال أن ابن تيمية يعد المهدي من المعطلة ، ويبني ذلك على أمرين : الأول قوله بفكرة الوجود المطلق ، وهي فكرة منسوبة الى نفاة الصفات ، والثاني عدم ذكره للصفات الثبوتية لله تعالى .

وذهب الى ذلك أيضاً السبكي في طبقاته ، اذ يقول في شأن المهدي : « ثم صنف لهم تصانيف في العلم ، منها كتاب سماه أعز ما يطلب ، وعقائد على مذهب الأشعري في أكثر المسائل ، الا في اثبات الصفات ، فإنه وافق المعتزلة في نفيها ، وفي مسائل قليلة غيرها »(35) . الا أنه في موطن آخر يبرئه من تهمة الاعتزال التي نسبت اليه فيقول : « فأما دعواه ان ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة »(36) . ويمكن أن نرفع ما يبدو من

---

(32) يذهب الفلاسفة الى نفي الصفات ، ولا يثبتون لله الا الوجود المطلق ، قال الرازي : « ذهب أبو علي ابن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الا الوجود المتقيد بقيد كونه غير عارض للماهية » ـ أصول الدين : 46 . وانظر ، ابن سينا ـ الاشارات والتنبيهات : 3/ 56 وبالأخص الشفاء : الهيات : 2/ 367 .

(33) ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/ 484 - 85 .

(34) نفس المصدر : 11/ 486 - 87 .

(35) السبكي ـ الطبقات : 6/ 117 (ط1 عيسى الحلبي ، القاهرة1968) .

(36) نفس المصدر : 5/ 70 .

التناقض(37) في قول السبكي هذا ، باعتبار أن الاعتزال لا يتم الا باستجماع ما ذهب اليه المعتزلة في أصولهم الخمسة ، أما من قال بواحد منها فقط فإنه لا يعد «معتزلياً(38) .

وقد وردت هذه الفكرة (قول المهدي بالتعطيل) عند كثير من الباحثين المحدثين ترديداً في الأكثر لما قاله القدامى لا تمحيصاً لآراء المهدي وأقواله(39).

واذا عدنا الى الصورة التي شرح بها ابن تومرت الوجود المطلق ، ولاحظنا ما قامت عليه من النفي ، وما تضمنته من السلب ، وجدناها توحي بنفي الصفات كما ذكر ابن تيمية ، وهي تشبه تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة في بيان تنزيه الذات الإلهية قائمة على النفي المطلق ، فالله تعالى عندهم « ليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذي طعم ولا لون ولا رائحة ، ولا مجسة . . . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ، ولا ذهاب في الجهات . . . . ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له . . . . » (40) .

ونلاحظ أيضاً أن المهدي يعمد في أغلب الأحيان عند ذكر الله تعالى واثبات الكمال له ، الى التعبير باسم الفاعل واسناد الأفعال لله تعالى ، دون التعبير باثبات الصفات له ، وذلك في مثل قوله : « قادر على ما يشاء ، فعال لما يريد ، حي قيوم ،

---

(37) عد ذلك تناقضاً عبد الله كنون ـ عقيدة المرشدة : 113 ، والصحيح أنه يمكن الجمع بين القولين على فرض صحتها كما بيناه .

(38) يقول أبو الحسين الخياط في كتابه « الانتصار » : « ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الانسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي » ص 125 - 26 .

(39) انظر مثلاً : الفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 271 ، سعد زغلول عبد الحميد ـ محمد بن تومرت : 21 - 22 ، محمد الرشيد ملين ـ عصر المنصور الموحدي : 241 .

(40) الأشعري ـ مقالات الاسلاميين : 1/ 235 .

لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها . . »(41) ، ومثل قوله : « يعلم ما في البر والبحر ، ما تسقط من ورقة الا يعلمها ، فعال لما يريد . . . قادر على ما يشاء ، له الملك والغناء ، وله العزة والبقاء »(42) . والاكثار من مثل هذه التعابير قد يوحي أيضاً بأنه يذهب الى نفي الصفات ويقول بالتعطيل .

الا أننا في مقابل ذلك نجده في أحيان قليلة يعبر باستعمال الصفات الإلهية منفصلة ، وينسبها الى ذاته تعالى ، وذلك كما في قوله : « وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار »(43) . وقوله أيضاً في المرشدة ـ تلك التي نفى ابن تيمية خطأ أن يكون أثبت فيها صفة من صفات الله ، كما رأيناه آنفاً ـ : « جميع الخلائق مقهورون بقدرته »(44) ، فهل يكون هذا شاهداً على أن ابن تومرت من مثبتة الصفات وليس من نفاتها ؟ ذلك ما ذهب اليه بعض شراح المرشدة ، مثل محمد بن يوسف السنوسي ، اذ يقول بصدد شرح هذه القولة الأخيرة : « الخلائق هم العوالم المذكورة وغيرهم مما لا يعلمه الا الله تعالى ، وقوله مقهورون بقدرته ، أي مغلوبون أذلة لعزة قدرته ، والقهار المستولي ، والقدرة صفته ، فهو تعالى قادر بقدرة قديمة ، وفي كلام الامام رد على المعتزلة الذين ينكرون صفات المعاني »(45) .

بين هذين الموقفين اللذين يبدوان مختلفين ، نعثر على قولة للمهدي يمكن أن نتخذها بداية لاستشفاف رأيه الحقيقي في هذه المسألة ، وتلك هي قوله : « فاذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً من غير توهم

---

(41) ابن تومرت ـ العقيدة : 235 .

(42) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 .

(43) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 240 .

(44) ابن تومرت ـ المرشدة : 241 .

(45) السنوسي ـ شرح المرشدة : 12 و، وانظر أيضاً : عبد الله كنون ـ عقيدة المرشدة : 112 - 13 ، وقد أخذ هذا القول من شرح أبي زكريا التنسي ، وهو نفسه شرح السنوسي ، انظر تحقيق ذلك في ص 452 من هذا البحث .

تكييف[46] ، ففي هذا القول يلفت انتباهنا أمران : الأول ، اثبات اتصاف الخالق بصفات المعاني في صيغة اسم الفاعل . والثاني ، نفي التكييف في هذا الاتصاف . ويبدو أن هذين الأمرين هما اللذان يشكلان أساس رأيه في الصفات ، فما يجب الايمان به هو ثبوت اتصاف الله تعالى بهذه الصفات ، أما كيفية ذلك الاتصاف فيما اذا كان باتحاد الصفة والذات كما ذهب اليه المعتزلة[47] ، أو بوجودها زائدة عليها ، كما ذهب اليه أهل السنة[48] ، فإنه يندرج ضمن التكييف الذي يستحيل على العقل ادراكه ، فيكون البحث فيه بحثاً بدون طائل .

ويمكن أن نعثر على ما يؤ يد هذا الرأي فيما ذهب اليه المهدي في مسألة أسماء الله ، فقد كان يرى فيها التوقيف ويمنع فيها الاشتقاق وهو ما يظهر في قوله : « أسماء الباري سبحانه موقوفة على اذنه ، لا يسمى الا بما سمى به نفسه في كتابه ، أو على لسان نبيه ، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه ، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً ، لعلمه وكرمه ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق رامياً قاتلاً ، لرميه وقتله ، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه ، ويسمى المخلوق زيداً وعمراً ، يولد ليس له اسم ، فيصطلح على اسمه ، وليس للمخلوق ان يتحكم على خالقه ، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه ، ما نفاه عن نفسه في كتابه نفاه عنه ، وما أثبته لنفسه أثبته له من غير تبديل ولا تشبيه ، ولا تكييف »[49] .

ان هذا الوقوف عند حد الأسماء والايمان بها كما جاءت في النصوص (عالم ، مريد ، قادر . . . .) ، والابتعاد في ذلك عن كل تكييف ، يمكن أن يعتبر شاهداً على رفض ابن تومرت الخوض في زيادة الصفات عن الذات أو عدم زيادتها ، والالتزام بالوقوف في الايمان عند حد ثبوت اتصاف الله بصفات الكمال ، والتعبير

---

(46) ابن تومرت ـ العقيدة : 235 .

(47) انظر بسط رأيهم في : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 182 وما بعدها .

(48) انظر بسط رأيهم في : الأشعري ـ الابانة : 141 وما بعدها ، والبغدادي ـ اصول الدين : 90 وما بعدها ، الآمدي ـ غاية المرام : 25 وما بعدها .

(49) ابن تومرت ـ العقيدة : 237 .

عن ذلك بالأسماء التي وضعها الله لنفسه . وبذلك يكون رأيه في الصفات مقاماً على ثلاثة عناصر :

أ ـ الايمان باتصاف الله تعالى بصفات الكمال .
ب ـ رفض الخوض في الكيفية التي يكون بها ذلك الاتصاف .
ج ـ التعبير عن ذلك بأسماء الله على سبيل الوقف .

ويبدو أن هذا الرأي هو أقرب ما يكون الى رأي ابن حزم الظاهري الذي يبطل اطلاق لفظ الصفات في حقّ الله تعالى(50) ، ويقول بوجوب الالتزام باطلاق الأسماء فحسب ، « فلا يسمى ربنا تعالى إلا بما سمى به نفسه ولا يخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه فقط »(51) . وعلى سبيل المثال فإن الله تعالى وصف نفسه بأنه « هو السميع البصير ، ولم يقل تعالى أن له سمعاً وبصراً ، فلا يحل لأحد أن يقول أن له سمعاً وبصراً ، فيكون قائلاً على الله تعالى بلا علم »(52) . فهل يكون المهدي قد تأثر في موقفه من الصفات بآراء ابن حزم ؟ يبدو أن ذلك هو ما وقع(53) ، فالتشابه بين آراء الرجلين يبدو في مواطن متعددة .

2 ـ التوحيــد :

أ ـ مكانة التوحيد وأهميته :

حقيقة التوحيد هي الأساس في الفكر العقدي عند المهدي كما أنها الأساس في حركته الثورية ، حتى انه أصبح يطلق التوحيد على مجمل العقيدة الصحيحة كما تصورها ودعا اليها ، وأصبح يطلق على أتباعه والمنضمين اليه اسم الموحدين ، ثم نفذت هذه التسمية الى الدولة التي قامت على أساس تعاليمه ، فأصبحت تسمى بالدولة الموحدية .

---

(50) انظر ذلك في : ابن حزم ـ الفصل : 2/ 113 وما بعدها .
(51) نفس المصدر : 2/ 129 .
(52) نفس المصدر والصفحة ، وانظر بحثاً عن العلاقة بين الاسم والمسمى في نفس المصدر : 5/ 98 وبحثاً عن العلاقة بين الاسم والصفة في : محمد صالح الزركان ـ فخر الدين الرازي : 207 وما بعدها .
(53) انظر : عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 156 .

وقد كان له في مسلكه هذا مبرران أساسيان : الأول ، قيمة التوحيد في العقيدة الاسلامية ، فهو أساس الدين ، والمحور الذي تدور حوله سائر حقائقه ، ومنه تستمد قوامها ، واليه ترجع كلها بوجه أو بآخر . وقد جاء القرآن الكريم منبهاً الى هذه الحقيقة داعياً الى الايمان بها والعمل بمقتضاها أكثر مما جاء منبهاً الى الوجود الإلٓهي نفسه ، ذلك لأن الانحراف العقدي الذي يصيب الخلق ، انما يصيب فيهم ايمانهم بالتوحيد فيقعون في أنواع الشرك ، أكثر مما يصيب فيهم ايمانهم بالوجود الإلٓهي .

الثاني ، أن اعتقاد المرابطين وأهل السوس خاصة لم يكن يستجيب لحقيقة التوحيد الصحيح ، واذا كان العلماء والمتعلمون من هؤلاء يؤمنون في توحيد الله بالآيات على ظاهرها دون تأويل ولكن مع تفويض ، فإن العامة من الناس ربما غلظت افهامهم في هذا المجال حتى خالطها تجسيم وتشبيه . لذلك كان الحجم الذي احتله التوحيد في تفكير المهدي وحركته انعكاساً لتلك المكانة التي تبوأها من الدين ، ورد فعل على هذا الواقع العقدي في البيئة التي كانت موطناً لدعوته ، فانطلق يعلن في تآليفه وخطبه أن « التوحيد هو أساس الدين الذي بني عليه ، وأن فروعه انما تثبت بعد العلم بثبوته »(54) . وجعل يردد على مستمعيه أن التوحيد هو أساس الأديان جميعاً فهو دين الأولين والآخرين من النبيين والمرسلين ، وأن دين الأنبياء واحد بناء على قوله تعالى﴿ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴾ (الأنبياء / 25)(55) . وقد ألف في شرح هذه المعاني وتفصيلها عدة رسائل منها رسالة في توحيد الباري ، ورسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .

ب ـ مفهوم التوحيد وأبعاده :

تناول ابن تومرت بالتحليل والبيان حقيقة التوحيد في مفهومها الشامل ، وفي جوانبها النظرية والعملية ، وقد أجمل ذلك المفهوم في قوله : « التوحيد هو اثبات الواحد، ونفي ما سواه من إله أو شريك أو ولي أو طاغوت ، كل ما يعبد سواه يجب

---

(54) ابن تومرت ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 271 .

(55) انظر نفس المصدر : 277 .

نفيه والكفر به والتبرؤ منه »(56) . ومن البين أن هذا التعريف يحدد لحقيقة التوحيد بعدين أساسيين : بعد تصوري ، يتعلق بالمفهوم الذهني لوحدانية الله ، وبعد عملي يتعلق بالجانب التعبدي في التوحيد .

أولاً : البعد التصوري للتوحيد : بسط المهدي تصوره للتوحيد في مواضع مختلفة من تآليفه ، ولعل أوفى بسط له في ذلك ما جاء في رسالة توحيد الباري اذ يقول : « لا اله الا الذي دلت عليه الموجودات وشهدت عليه المخلوقات بأنه جل وعلا وجب له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ، ولا تخصيص بزمان ، ولا مكان ، ولا جهة ، ولا حد ولا جنس ، ولا صورة ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا هيئة ، ولا حال . أول لا يتقيد بالقبلية ، آخر لا يتقيد بالبعدية ، أحد لا يتقيد بالآنية ، صمد لا يتقيد بالكيفية ، عزيز لا يتقيد بالمثلية ، لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول ، لا يتصف بالتحيز والانتقال ولا يتصف بالتغير والزوال ، ولا يتصف بالجهل والاضطرار ، ولا يتصف بالعجز والافتقار ، له العظمة والجلال ، وله العزة والكمال ، وله العلم والاختيار وله الملك والاقتدار ، وله الحياة والبقاء ، وله الأسماء الحسنى ، واحد في أزليته ، ليس معه شيء غيره ، ولا موجود سواه . . . . انفرد في الأزل بالوحدانية والملك والألوهية ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك . له الحكم والقضاء ، وله الحمد والثناء لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا يرجو ثواباً ولا يخاف عقاباً ، ليس فوقه آمر قاهر ، ولا مانع زاجر »(57) .

ويقوم هذا التصوير لوحدانية الله على فكرة أساسية هي التنزيه المطلق لله تعالى عن المثلية ، ويتمثل هذا التنزيه في محاور متعددة .

منها التنزيه عن المثلية في العدد ، وهو ما يقتضي وحدة الذات ونفي الكثرة ،

---

(56) نفس المصدر : 271 .

(57) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 240 - 41 .

فليس لله شريك لا متصل به ، ولا منفصل عنه ، ولا حال فيه ، وانما له التفرد المطلق في الذات(58) .

ومنها التنزيه عن المثلية في الصفات ، وهو ما يقتضي نفي الندية ومشابهة الحوادث عن الله تعالى ، فكان لذلك « لا تحده الأذهان ، ولا تصوره الأوهام ، ولا تلحقه الأفكار ، ولا تكيفه العقول »(59) ؛ لأن هذه لا تحصل الا بمقايسة الأشباه والمتماثلات ، وأما ما ورد من الآيات والأحاديث موهماً بالتشبيه كآية الاستواء وحديث النزول ، فيجب الايمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف(60) .

ومنها التنزيه عن المثلية في التقيد بالمكان والزمان ، فالله تعالى « لا يقال متى كان ، ولا أين كان ، ولا كيف كان ،كان ولا مكان ، كون المكان ، ودبر الزمان ، لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان »(61) .

ومنها التنزيه عن المثلية في الفعل ، فالله وحده هو الفاعل الوحيد في الكون ، « ليس معه مدبر في الخلق ، ولا شريك في الملك »(62) .

وقد أجمل المهدي محاور التنزيه هذه في قوله : « هو الذي ليس له من خلقه شبيه ، هو الذي ليس له في ملكه شريك ، هو الذي ليس له في عزته نظير ، هو الذي ليس له في حكمه عنيد ولا مشير ، هو الذي ليس له في وحدانيته قرين »(63) . وجعل يعلم هذه الحقائق لأتباعه والمنتمين اليه ، ثم أوصاهم بأن يشتغلوا بتعليمها ويبثوها في الناس ، فقال لهم : « واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم ، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه والتشريك، والنقائص والآفات ، والحدود والجهات ، ولا تحلوه في مكان ولا في جهة ، فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات ، فمن جعله في جهة

---

(58) ابن تومرت ـ رسالة في العلم : 192 .
(59) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 240 .
(60) ابن تومرت ـ العقيدة : 233 .
(61) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 .
(62) ابن تومرت رسالة في توحيد الباري : 241 .

ومكان فقد جسمه ، ومن جسمه فقد جعله مخلوقاً ، ومن جعله مخلوقاً فهو كعابد وثن »[64] .

ان هذه الصورة القائمة على التنزيه المطلق نفياً للكثرة في الذات ونفياً للند والشريك ، تشبه الى حد بعيد تلك الصورة التي أثرت عن المعتزلة ، فيما اشتملت عليه من كثرة في استعمال السلب والنفي لكل ما عسى أن يتوهم منه مثلية لله تعالى[65] . ويمكن ان نفسر هذا التقارب في الصورتين بأن كلا منهما كانت رد فعل على تصور إلهي يشوبه التشبيه والتجسيم ، فالمعتزلة ، كان مبدأ التوحيد الذي جعلوه أول أصولهم الخمسة ، مقاومة لما نجم من تصورات مشبهة مجسمة تمثلت بالأخص عند فرقة الكرامية[66] ، ولما تسرب من مقولات الثنوية والمسيحيين القائمة على تعدد الذات الإلهية تثنية وتثليثاً ، وابن تومرت كان مبدأ التوحيد الذي جعله قوام فكره وحركته مقاومة لما اعتبره تجسيماً وتشبيهاً في عقيدة المرابطين وأتباعهم . وقد كانت طبيعة هذه النشأة في كلا التصورين سبباً في اشتمالهما على شيء من الغلو ، تمثل في هذا التصوير السلبي للذات الإلهية[67] . ومن طبيعة ردود الأفعال أن يداخلها الغلو والمبالغة .

ثانياً ـ البعد العملي للتوحيد : لا يتحقق الايمان بالتوحيد على الوجه الأكمل عند المهدي الا حينما يقع العمل بمقتضى حقيقته التصورية ، ولذلك فإنه أطلق على من اتبع دعوته ، وانضم اليه ، وعمل بمقتضى أوامره اسم « الموحدين » . كما أنه

---

(63) ابن تومرت ـ رسالة في المعلومات : 204 .

(64) ابن تومرت ـ رسالة الى الأتباع (ضمن كتاب أخبار المهدي للبيدق ط : باريس1928) : 4 - 5 .

(65) يتبين هذا التشابه جلياً عندما نقارن بين النص الذي ورد في الأشعري ـ مقالات الاسلاميين : 1 /235 في شرح التوحيد عند المعتزلة ، وبين رسالة في توحيد الباري للمهدي : 240 .

(66) نسبة الى محمد بن كرام (ت255 هـ) ، انظر تفصيلاً عنها في : الشهرستاني : الملل والنحل : 1 /108 .

(67) وقد أشار ابن تيمية الى هذا لاشتراك في الغلو في شيء من المبالغة اذ يقول : « نفاة الجهمية من المعتزلة وغيرهم سموا نفي الصفات توحيداً ، فمن قال ان القرآن كلام الله وليس بمخلوق ، أو قال ان الله يرى في الآخرة . . . لم يكن موحداً عندهم بل يسمونه مشبهاً مجسماً ، وصاحب المرشدة لقب أصحابه موحدين أتباعاً لهؤلاء الذين ابتدعوا توحيداً ما أنزل الله به من سلطان ، وألحدوا في التوحيد الذي أنزل الله به القرآن » (مجموع الفتاوى : 11 /488) .

أطلق اسم « المجسمين » على أعدائه من المرابطين ، وليس ذلك فقط لما يخالط تصورهم من غلظة بل أيضاً لأحوالهم وأفعالهم ، وهو ما يبدو في قوله : « باب في بيان طوائف المبطلين من الملثمين والمجسمين وعلاماتهم ، جميع علاماتهم ظاهرة ، منها ما ظهر قبل مجيئهم من (كاكدم) ومنها ما ظهر بعد أخذهم البلاد ، ومنها ما ظهر من أحوالهم وأفعالهم »(68) . وعلى الرغم من الأهداف السياسية لهذه التسميات ، حيث وضعت تكريماً للأنصار ، وتهجيناً للأعداء ، الا أنها توضح بجلاء البعد العملي للتوحيد في تصور المهدي .

ج ـ أدلة التوحيد :

من مظاهر اهتمام المهدي بالتوحيد ، أنه استجمع للاستدلال عليه ما لم يستجمعه لأي مسألة أخرى ، وصرف من ذهنه في بناء الأدلة وضبطها ما لم يصرفه في غيره ، وقد وقفنا في مختلف تآليفه وفيما نسب اليه على المجموعة التالية من الأدلة .

أولاً : دليل التمانع : أورد هذا الدليل شارح أعز ما يطلب ، ونسبه الى المهدي وصيغته كالتالي : لو كان لله شريك ، فأما أن يخلقا جميعاً ، أو لا يخلقا جميعاً ، أو يخلق أحدهما دون الآخر . وباطل أن لا يخلقا جميعاً لوجود الأفعال . وباطل أن يخلق أحدهما دون الآخر ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر . فإذا بطل القسمان لم يبق الا أنهما يخلقان جميعاً . فإذا ثبت هذا ، فيقرر الكلام في الجوهر الذي لا يحتمل الانقسام ، فنقول : لا يخلو هذا الجوهر ، اما ان يخلقاه جميعاً ، أو لا يخلقاه ، أو يخلقه أحدهما دون الآخر . وباطل أن يخلقاه جميعاً لاستحالة القسامة(69) . وباطل أن لا يخلقاه جميعاً ، لوجود الأفعال ، ولأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أن يخلقه أحدهما دون الآخر ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر. ان هذه الصور الثلاث صور مستحيلة ، وهذه الاستحالة اما أن تكون من جهة الفعل ، أو من جهة الذات ، أو من جهة تقدير الثاني . وباطل أن تكون من جهة الفعل لأن الفعل ممكن ، والممكن لا يستحيل وجوده . وباطل أيضاً

(68) ابن تومرت ـ رسالة في بيان طوائف المبطلين : 258 .

(69) لعله يقصد بها امتناع مقدور بين قادرين ، انظر في هذه المسألة الايجي ـ المواقف : 2/97 .

أن تكون من جهة الذوات ، لأن الذوات لا يوتر بعضها بعضاً ، فلا يبقى الا أنها من تقدير الثاني ، « فإذا ثبت هذا وتقرر انتفى به الشريك » (70) .

هذه صورة من صور دليل التمانع الذي استعمله المتكلمون للاستدلال على الوحدانية ، وهو يقوم على فكرة أساسية هي كما عبر عنها القاضي عبد الجبار « أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه »(71) ، وان اختلف أسلوب عرضه بين متكلم وآخر(72) ، ويمكن أن نعتبر طريفاً في عرض ابن تومرت هذا ، الجزء الذي ورد أخيراً في الدليل ، وهو بيان أن الاستحالة التي انتهت اليها الحالات الثلاث ، انما هي متأتية من تقدير الشريك بالضرورة ، وما أدى الى محال فهو محال .

ثانياً ـ دليل نفي المثل والخلاف والضد : لم يرد هذا الدليل أيضاً في مؤلفات المهدي ، ولكنه أورده شارح أعز ما يطلب منسوباً اليه ، وصياغته كالتالي :

لو كان لله شريك ، فإنه لا يخلو : اما أن يكون مثله ، أو خلافه ، أو ضده(73) .

لا يمكن أن يكون ضده ، لأن الضدين لا يصح اجتماعهما ، ولأن الضدين يفتقران الى المحل ، والقديم يستحيل أن يفتقر الى غيره ، اذ لو افتقر الى غيره لكان محدثاً ، والمحدث يستحيل أن يكون فاعلاً كما قامت الدلالة عليه .

ولا يمكن أن يكون خلافه ، اذ يلزم حينئذ أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، وأحدهما مفتقراً ، والآخر غير مفتقر ، وأحدهما يفعل ، والآخر لا يفعل ، اذ الاختلاف اما بالذوات ، أو بالصفات ، فكل وجه اختلفا فيه من هذين الوجهين

---

(70) انظر : شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 13 ظ .

(71) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 279 .

(72) انظر عرض هذا الدليل في : امام الحرمين ـ الشامل : 352 ، القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 278 ، الرازي ـ المحصل : 193 ، الايجي ـ المواقف : 2/344 ، وانظر نقداً له في : ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 158 ، والشهرستاني ـ نهاية الاقدام : 152 .

(73) المثل هو المساوي في الخصائص الذاتية ، والخلاف هو المخالف فيها ، والضد هو الذي يستحيل اجتماعه مع ضده في محل واحد .

يؤ دي الى أن يكون أحدهما قديماً والآخر محدثاً .

ولا يمكن أن يكون مثلاً له ، لأن هذا المثل اما أن يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه ، أو يحل أحدهما في الآخر . وباطل أن يكون متصلاً به ، أو منفصلاً عنه ؛ اذ الاتصال والانفصال من صفات الاجسام والأجسام محدثة . وباطل أن يحل أحدهما في الآخر ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر ، الا بمخصص يخصصه ، ثم ذلك المخصص لا يخلو اما أن يكون له مثل أولا ، فإن كان له مثل ، فالقول فيه كالقول في الأول ، ويتسلسل القول الى ما لا نهاية له ، وهو باطل .

فإن قيل : أحدهما صفة والآخر موصوف ، قلنا : هذا باطل ، لأنه لا يخلو اما أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر أو يكون أحدهما صفة . وباطل أن يكون كل واحد منهما صفة للآخر ؛ لما يؤ دي اليه من التمانع ، ولكونه يؤ دي الى أن يكون الشرط مشروطاً والمشروط شرطاً ، وباطل أن يكون أحدهما صفة والآخر موصوفاً ، اذ ليس أحدهما بأولى من الآخر الا بمخصص يخصصه ، ويتسلسل القول ، وكل ما يؤ دي الى التسلسل فهو باطل(74) .

لقد كان هذا الدليل واضح العرض ، دقيق البناء ، مما أكسبه قوة ومتانة ، ولم نعثر عليه في مثل هذا التنسيق عند المتكلمين ، الا ما كان من دليل يشبهه أورده الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد(75) ، حيث أقامه على فكرة نفي الضد والمثل ، مع تفصيل في المثل الى أن شمل مفهوم الخلاف الذي أشار اليه المهدي . ومع الاشتراك في الفكرة العامة بين الدليلين ، اختلفا في طريقة العرض ، بما يظهر تفوق عرض المهدي في الدقة والتسلسل .

ثالثاً ـ دليل نفي الغيرية : يشبه هذا الدليل الذي قبله في الفكرة العامة(76) ، ولكنه يخالفه في بعض التفاصيل ، وقد ورد في « رسالة في أن الشريعة لا

(74) انظر شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 12 ظ ، 13 و .

(75) انظر : الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 115 .

(76) يتمثل التشابه بينهما في حصر الصور التي يكون عليها الشريك المفترض ، ثم ابطالها واحدة واحدة ، فيبطل الافتراض .

تثبت بالعقل » ، وصياغته كالتـالي : الشريك المفتـرض للبـاري ، امـا أن يكون غيراً ، أو ليس بغير . ولا يمكن أن يكون ليس بغير ، اذ من ضرورة الشريك أن يكون غيراً ، وهو غير خاف على العقلاء . فإذا كان غيراً ، فالغيرية على ضربين : غيرية مستقلة وهي المتمثلة في المستقل بنفسه ، غير المفتقر الى غيره ، الـذي صح وجوده مع عدم غيره ، وغيرية غير مستقلة ، وهي المتمثلة في المفتقر الى غيره ، المتعلق بوجود غيره ،كالصفــة مع الجوهر ، وكوجودنا مع الباري . وبهذا المفهوم للغيرية ، وجب التعدد ، واذا وجب التعدد لم يخل الأمر من ثلاثة أحـوال : امـا أن يكون المتعددان مستقلين جميعاً ، أو غير مستقلين جميعاً ، أو أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل . فإن كانا غير مستقلين كانا محدثـين مفتقـرين الى غـيرهما ، فلا يكونـان الهين . وان كان أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل ، علم حدوث غير المستقل ، وثبتت ألوهية المستقل . فإن كانا مستقلين بما تقدم من معنى الاستقلال ، فلا يخلو اما أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين . فإن كانا متجانسين ، وجب كونهما محدثين ، اذ التجانس والتشابه من صفات الحدوث ، ويستحيلان على القديم . وان كانا غير متجانسين فلا يخلو اما أن يكونا متلاصقين أو متباينـين ، والتلاصـق والتبـاين من سمات الحدوث ، اذ ليس تلاصقهما بأولى من تبـاينهما ، ولا تبـاينهما ، أولى من تلاصقهما الا بمخصص ، ثم ان ذلك المخصص لا يخلو : اما ان يكون معه غير أو لا يكون ، فإن كان معه غير لزم فيه القول كما لزم في الأول ، ويتسلسل ، وما يتسلسل لا يتحصل[77] .

يمكن أن نعتبر صيغة عرض هذا الدليل صيغة مبتكرة من قبل المهدي ، وان تكن بعض المقدمات التي وردت فيه مستعملة عند غيره ، وتبدو في هذه الصيغة دقة البنـاء والتسلسـل ، الا ما كان من الحلقـة الأخـيرة المتمثلـة في صورة ما اذا كان المخصص ليس معه غير ، فقد وقع اهمالها . لكن الحديث على المخصص أساسـاً ليس من أصل الدليل بل هو زيادة توثيق ، ولذلك فإن سقـوط هذه الحلقـة ليس بقادح في الدليل .

---

(77) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 171 - 72 .

رابعاً ـ دليل الزيادة : ورد هذا الدليل أيضاً في « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل » ، وصياغته كالتالي : كل شريك يؤ دي الى حصول الزيادة في حق الله تعالى ، والله لا تجوز في حقه الزيادة ، فالله ليس له شريك .

أما أن كل شريك يؤ دي الى حصول معنى الزيادة في حق الله ، فلأن الشريك تتحقق فيه الغيرية ، والغيرية تحتم معنى الزيادة بالضرورة ، فكل ما له غير ، فذلك الغير زائد عليه[78] .

وأما استحالة الزيادة في حق الله تعالى ، فلأن كل زيادة لا تخلو من أن تكون واحدة من ثلاثة أقسام : اما زيادة متابعة ، أو زيادة تركيب ، أو زيادة تغير . فزيادة المتابعة تستحيل في حق الله ، لأنها لا تكون الا لمن تقيد بالجهات الست ، فتكون الزيادة عليه في تلك الجهات . وزيادة التركيب تستحيل في حقّ الله أيضاً ؛ لأنها لا تكون إلا لمن تقيّد بالجهات آلست ، فتكون الزيادة عليه في تلك آلجهات . وزيادة التغير تستحيل في حقه أيضاً لأن التغير لا يصح إلا في المتناهي ، ومن انتفت عنه النهاية استحال الابتداء فيه ، والفراغ منه ، فمحال أن يتغير أو يزاد عليه ، فاستحال بهذا الزيادة في حق الله تعالى لثبوت أنه ليس له قبل وبعد ، وليس مقيداً بالجهات وليس متناهياً .

فإن قيل : انهما قديمان ، ليس لهما قبل ولا بعد ، ويستحيل عليهما الابتداء والفراغ فينتفي في حقهما معنى الزيادة[79] . قيل هذا محال ، لأن أحدهما قد ثبت وجوده بشهادة الأفعال ، والثاني قدرناه تقديراً ، فإذا قدرناه ، فقد صار كل واحد منهما زائداً على الآخر ، واذا قدرنا زيادة واحد ، جاز أن يزاد ثان وثالث الى ما لا ينحصر ، وما جازت زيادته جاز نقصانه ، فإذا قدر انتقاصه ، انتفى وبقي الإلـه الواحد ، واذا قدر بقاؤ ه تحيز في جهته ، وكل متحيز محدث ، وكل محدث يفتقر الى الفاعل ، وكل مفتقر الى الفاعل لا يكون قديماً ، فقد أدى افتراض عدم الزيادة الى التجسيم وهو محال ، وما أدى الى محال فهو محال[80] .

---

(78) المقصود بالزيادة هنا ، الزيادة في حقيقة الالوهية .

(79) هذا الاعتراض موجه الى المقدمة الأولى التي تثبت وجوب الزيادة في حالة التغاير .

(80) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 172 - 73 .

يبدو أن هذا الدليل مشتق من استدلال الفلاسفة على وحدانية الله ، ذلك الاستدلال الذي يقوم على أن افتراض الشريك يؤدي الى التركيب في الذات الإلهية ، لأن الاشتراك إذا فرض بدون أي نوع من التمايز لم يكن اشتراكاً ،فتتحقّق الوحدة ، وإذا فرض مع نوع من التمايز أدى الى التركب مما به الإشتراك ومما به التمايز ، والتركب علامة الحدوث ، وهو مستحيل في حق الله فالشريك مستحيل(81) . وليس هذا آلتركيب عند الفلاسفة إلاّ صورة من صور الزيادة عند المهدي ، ورغم هذا التشابه في الفكرة العامة بين الاستدلالين فإن هذا الدليل مستجد العرض والبناء ، وذلك هو معقد طرافته ، إلا أننا مع ذلك نلمح فيه نقاطاً ضعيفة غامضة : منها جعله زيادة التغير قسماً من حقيقة الزيادة ، وسكوته عن شرح مدلول زيادة التغير ، ومنها الزامه التحيز في الجهة على افتراض زيادة الثاني ، فهو الزام غير مؤيد ببرهان .

خامساً ـ دليل الوجود المطلق : ورد هذا الدليل في العقيدة ، وتقريره كالتالي : إذا علم أن الله موجود مطلق علم أنه ليس معه غيره في ملكه ، اذ لو كان معه غيره في ملكه لوجب تقييده بحدود المحدثات ، وذلك لأن كلا من الإلهين سيكون غيراً مستقلاً ! والغير المستقل يجب أن يكون منفصلاً ، والخالق سبحانه ليس بمتصل ولا منفصل بمقتضى وجوده المطلق وهذه من خصائص الوجود المقيد(82) .

لم نعثر على هذا الدليل بهذا التركيب عند غير ابن تومرت ، ولكن دليلاً نسب الى الرازي كان شبيهاً به ، عرف بدليل التفرد في الكمال ، وهو يقوم على اعتبار أن الشركة نقص ، والمفروض أن يكون الله كاملاً كمالاً مطلقاً ، فتنتفي اذاً في حقه الشركة(83) . فهو يشترك إذاً مع دليل ابن تومرت هذا في اعتبار الكمال المطلق (وهو الوجود المطلق عند المهدي) مؤدياً الى نفي الشريك ، لأن هذا الشريك تسبب

---

(81) انظر دليل الفلاسفة في : الايجي ـ المواقف : 2/344 ، محمود قاسم ـ مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد : 29 .

(82) انظر : ابن تومرت ـ العقيدة : 234 .

(83) انظر هذا الدليل في : الزركان ـ فخر الدين الرازي : 238 .

شركتـه مظهـراً من مظاهـر النقص ، على أن ترتيب ابـن تومـرت قيد الانفصـال والاتصال ملحقاً بالله المطلق الوجود على افتراض الشريك باعتبار حصول الغيرية بينهما ، يمكن أن يؤدي لو سلمنا به الى نفي كل ما سوى الله من الموجودات ، وذلك لأن الله تعالى غير بالنسبة للموجودات ، مستقل عنها فيلزم باعتبار ذلك أن يلحقه قيد الانفصال عنها ، كما لحقه بافتراض الشريك ، ويكون حينئذ وجـود العالـم قادحاً في الوجود المطلق لله وهذه نقطة ضعف في هذا الدليل .

سادساً ـ دليل الخلق : وصيغتـه كما يلي : ان الله خالق كل شيء ، فلا يمكن أن يشبهه شيء من خلقه ، اذ لا يشبه الشيء الا ما كان من جنسه ، والخالق سبحانه يستحيل ان يكون من جنس المخلوقات ، اذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها ، ولو عجز كعجزها لاستحال منه وجود الأفعال ، وبالضرورة شاهدنا وجود الأفعـال ، ونفيها مع وجودها محال ، فعلم بهذا أن الخالق سبحانه لا يشبه المخلوق ، ﴿ أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون ﴾ (النحل / 17)[84] .

وقد أورد المهدي هذا الدليل إيماء في المرشدة وذلك في قولـه : « ان الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسماوات والأرض ، وما بينهما وما فيهما »[85] . وقد أشار الى ذلك بعض شراح المرشدة ، فقال التنسي : « استغنى عن بسط الدليل على الوحدانية بقوله خلق العالم بأسره الى آخـر من ذكر من العوالـم استغنـاء حسنـاً لأن الخالـق لا يكون الا واحداً »[86] . وقال السنوسي « تكلم الامام على وجوب العلـم بوحدانيتـه ، ولـم يصرح بدليل التمانع ، بل اكتفى بقوله خلق العالم بأسره »[87] .

ومن البين أن دليل الخلق هذا موضوع للدلالـة على نفـي التشبيه ، وليس بموضوع لنفي الكثرة في الذات كما اتجهت الى الأدلة السابقة . وقـد وضـع قبـل

---

(84) انظر : ابن تومرت ـ العقيدة : 232 .

(85) ابن تومرت ـ المرشدة : 241 .

(86) التنسي ـ شرح المرشدة : 3 و .

(87) السنوسي ـ شرح المرشدة : 9 ظ .

المهدي أبو منصور الماتريدي (333 هـ / 944 م) دليلاً على الوحدانية سماه بدليل الخلق ، ولكنه مبني على التأدي من ملاحظة الوحدة في سنن الكون الى الوحدة في خالق الكون ومدبره(88) . ونعثر عند الشهرستاني على دليل يقوم أيضاً على فكرة الخلق ، وفحواه أن المخلوقات المشاهدة دلتنا على وجود خالق ، وهذا الخالق هو الذي رجح وجودها على عدمها لما كانت مترددة بين الوجود والعدم ، وذلك المرجح لا يكون الا واحداً ، لأن الاشتراك في الترجيح يؤدي الى بطلان الاستقلال(89) .

ان البساطة في هذا الدليل ، جعلته سهل المأخذ قريب الاقناع ، وقد اشتقه المهدي من القرآن الكريم كما تشير اليه الآية الآنفة الذكر .

يتبين من العرض السابق لأدلة المهدي على التوحيد ، أنها في عمومها أدلة مستجدة ، اما في أصل مادتها ، أو في أسلوب بنائها وعرضها ، وقد ظهر فيها بوضوح الطابع الشخصي للمهدي ، كما ظهرت مقدرته الكلامية وتعمقه في أصول الدين رغم بعض الهنات التي يقع فيها أحياناً .

ونلاحظ في هذه الأدلة أيضاً انها صيغت ـ ما عدا الأخير منها ـ بأسلوب كلامي معقد ينتابه الغموض أحياناً ، وهو ما يتنافى مع المسلك العام الذي اختاره المهدي لدعوته ، والذي أقامه على مخاطبة عموم الناس لاصلاح ما وقعوا فيه من تصورات قد يخالطها التجسيم والتشبيه ، فأنّى لعموم الناس أن يستوعبوا هذه الأدلة المعقدة ، وأن يقتنعوا بما تلزمه من حقيقة التوحيد ؟ ولكن لعله اتجه بهذه الأدلة الى علماء المرابطين لاقامة الحجة عليهم فيما رآه من تجسيمهم ، حتى اذا ما صلحت عقيدتهم وقامت على التنزيه الكامل ، كان لذلك أثره في اصلاح تصورات العامة من أهل المغرب الذين يقتدون بهم .

3 ـ العلم :

لم نعثر في مؤلفات المهدي على بحث كلامي مفصل في صفة العلم يتناول فيه

---

(88) انظر : الماتريدي ـ كتاب التوحيد : 21 .

(89) انظر : الشهرستاني : نهاية الاقدام : 95 .

المشكلات التي تناولها المتكلمون والفلاسفة[90] ، ولكننا نعثر على أقوال متناثرة تتعلق بعلم الله ، ذات صبغة سردية بسيطة ، ويمكن من خلالها أن نتبين رأيه في هذه الصفة .

يثبت المهدي لله علماً مطلقاً ، وقد عبر عن ذلك أغلب الأحيان باسم الفاعل كما في قوله : « عالم الغيب والشهادة »[91] ، وقوله : « عالم بجميع المحدثات . . . »[92] ، وعبر عنه في بعض الأحيان باسناد الصفة الى ذات الله كما في قوله : « له العزة والكمال ، وله العلم والاختيار »[93] . وهذا ما يبين أن رأيه في كون علم الله هو ذاته أو صفة زائدة عنها ، يندرج ضمن رأيه في الصفات عموماً كما بيناه سابقاً[94] ، وأنه يكتفي بالاثبات والاسم التوقيفي معتبراً البحث فيما وراء ذلك بحثاً في الكيفية .

وقد أكد المهدي صفة الشمول المطلق للعلم الإلٓهي ، فأصبحت بذلك معلومات الله غير متناهية ، ولا يأتي عليها حصر « لا تتناهى له المقدورات ، ولا تنحصر له المعلومات »[95] .

ومن مظاهر ذلك الشمول أن علم الله يعم الكليات والجزئيات ، خلافاً لما ذهب اليه الفلاسفة من أن الله لا يعلم علماً مباشراً الا الكليات ، فالله « عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما

---

(90) أهم المسائل المبحوثة في صفة العلم هي : هل علم الله هو ذاته أم زائد عنها ، وهل هو وحدة أم متعدد ، وهل هو ثابت أم متغير ، وهل يشمل الجزئيات أو لا يشملها . انظر : الجويني ـ الشامل : 25 وما بعدها ، القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 156 ، البغدادي ـ أصول الدين : 95 ، والشهرستاني ـ نهاية الاقدام : 215 ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 130 .

(91) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 .

(92) ابن تومرت ـ العقيدة : 235 .

(93) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 240 .

(94) انظر ص 196 من هذا البحث .

(95) ابن تومرت ـ رسالة في تسبيح الباري : 243 . وهو رأي عموم المتكلمين ، الا ما نسب الى الجويني من قوله يتناهى معلومات الله بناء على تناهي ما يدخل في الوجود . انظر ، عمار الطالبي ـ آراء أبي بكر بن العربي الكلامية : 1/ 249 .

تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً »(96) .

كما يشمل علم الله جميع المعلومات الموجود منها والمعدوم وهو ما يتضمنه قوله : « لم يزل ولا يزال عالماً بجميع المحدثات على ما هي عليه من صفاتها ، وتفاصيل أجناسها ، وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل وجود أعيانها »(97) .

يبدو من هذا العرض الموجز أن المهدي يطابق رأيه في العلم الإلهي رأي عموم المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم فيما اتفقوا عليه من احاطة علم الله بكل شيء ، وأنه وقف في ذلك عند الذي تفيده الآيات القرآنية التي يقتبس منها رأيه ، معرضاً عن الاستدلال العقلي ، فهل يكون رأى أن الحقيقة في هذا الصدد أوضح من أن يقوم عليها استدلال ؟ .

4 ـ القدرة :

القدرة عند المهدي ثابتة لله تعالى كما يراه سائر المتكلمين خلافاً للفلاسفة القائلين بالايجاب المقتضى لنفي القدرة(98) .

وقد ذهب الى ما ذهب اليه عموم الأشاعرة من أن قدرة الله غير متناهية لعدم تناهي متعلقاتها من المقدورات ، وهو ما يتضمنه قوله : « سبحان من شهدت الدلالات والآيات بأنه لا تتناهى له المقدورات »(99) ، وليست المقدورات متمثلة فحسب فيما نراه من الدلالات والآيات من المخلوقات بالفعل ، اذ أن تلك يلحقها التناهي ، ولكنها تعم كل ما يمكن أن يوجد ، وهو غير منحصر ، فكانت قدرة الله بذلك غير متناهية(100) .

---

(96) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 .

(97) ابن تومرت ـ العقيدة : 235 .

(98) انظر مجمل رأي الفلاسفة في : الايجي ـ المواقف : 2/347 .

(99) ابن تومرت ـ رسالة في تسبيح الباري : 244 .

(100) انظر في تقرير هذا المعنى خاصة ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 120 ، والايجي ـ المواقف : 2/350 . ولم ينسب الى أحد من المتكلمين صراحة القول بتناهي القدرة الإلهية ، الا ما نقل عن أبي الهذيل العلاف من القول بأن مقدورات الله تفنى في اليوم الآخر ويبقى أهل الجنة وأهل النار حينئذ في سكون دائم ، ولا يقدر الله حينئذ على ضر ولا على نفع . انظر : البغدادي ـ أصول الدين : 94 ، الأشعري ـ المقالات : 1/243) .

واذا كانت قدرة الله غير متناهية ، فهل هي متعلقة بالممكنات مطلقاً ، أم أنها متعلقة ببعض منها دون بعض ، فتكون ثمة أشياء غير مقدورة لله تعالى ؟ لا نعثر عند المهدي على تحديد قطعي لهذه المسألة التي كانت محل خلاف بين المتكلمين(101) ، الا أننا نعثر على قول يمكن أن ننطلق منه لتبين رأيه ، وهو ما جاء في وصف الله تعالى بأنه : « فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء »(102) ، فهل يكون معنى العبارة أن ما لم يرده الله ليس بقادر عليه ، وبذلك تكون القدرة الإلهية مقيدة ببعض الممكنات دون بعض ؟ .

ذلك ما ذهب اليه ابن تيمية في مقام مؤاخذة ابن تومرت بأنه يقصر القدرة الإلهية على المشيئة ، اذ يقول : « وقال أيضاً [أي المهدي] في قدرة الله تعالى ، انه قادر على ما يشاء ، وهذا يوافق قول الفلاسفة ، وعلى الأسواري وغيره من المتكلمين الذين يقولون : انه لا يقدر على غير ما فعل ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير سواء شاءه أو لم يشأه »(103) .

الا أن عبارة المهدي لا تتحمل هذا الفهم بالضرورة ، فعموم القدرة الإلهية لمراد الله (وهو محتوى العبارة) لا يقتضي لزوماً خروج غير مراده عنها ، بل هو بمقتضى هذا التعبير في حكم المسكوت عنه فيما اذا كان مشمولاً للقدرة أو غير مشمول . وفي موطن آخر نعثر على تعبير للمهدي فيه توضيح وتكميل للرأي السابق ، وهو قوله : « جميع الخلائق مقهورون بقدرته »(104) ، فهذا يفيد أن جميع ما هو واقع من الأجسام والأفعال والحركات انما هو مفعول بالقدرة الإلهية ، ويدخل في ذلك أنواع المعاصي والقبائح والشرور ، فهي مقدورة لله ، لأنها من جملة الخلائق

---

(101) قال الرازي ـ المحصل : 178 : « مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافاً لجميع الفرق » ، وذهب من المعتزلة أبو الهذيل وأكثر البصريين الى أن قدرة الله لا تشمل ما لو فعله لكان قبيحاً ، وذهب أبو القاسم البلخي الى أنها لا تشمل مثل فعل العبد ، انظر مختلف هذه الآراء في : الأشعري ـ المقالات : 2/ 228 وما بعدها ، القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة : 313 ، الايجي : المواقف : 2/ 350 وما بعدها .

(102) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 .

(103) ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11/ 489 .

(104) ابن تومرت ـ المرشدة : 241 .

وليست بخارجة عن دائرة قدرته كما يذهب اليه المعتزلة(105) . ويتبين من هذا أن المهدي يذهب الى ما يذهب اليه الأشاعرة من القول بعموم القدرة الإلّهية لكل الممكنات مطلقاً(106) .

5 ـ الارادة :

يثبت المهدي في حق الله تعالى ارادة مطلقة فيما يفعل ويترك ، وليس عليه في ذلك من رقيب ، ولا هو مقيد بقيد ، « يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء »(107) .

ويقتضي هذا الاطلاق في المشيئة الإلّهية أن تكون ارادة الله متعلقة بكل المحدثات قبل حدوثها وبعده ، وهذا منطبق على ما أجمع عليه الأشاعرة من كون ارادة الله « إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها ، فما علم منها كونه اراد كونه خيراً كان أو شراً ، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون ، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ، ولا ينتفي ما يريده الله »(108) .

ويقتضي هذا المعنى أن يكون ما هو واقع في العالم من الشرور والمعاصي والقبائح ، واقعاً بارادة الله ووفق مشيئته ، وذلك لأنه كما بينه الغزالي : « كل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد ، والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي اذا لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن »(109) .

---

(105) ذهب من المعتزلة النظام والأسواري والجاحظ الى أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب . وذهب أبو الهذيل الى أنه قادر على ذلك ولا يفعله (انظر : الأشعري ـ المقالات : 2/230) .

(106) قال الأشاعرة : لا مقدور الا والله سبحانه عليه قادر (انظر : المصدر السابق : 2/228) ودليلهم على ذلك أن المصحح للمقدورية هو الامكان ، والامكان قدر مشترك بين الممكنات فلو اختصت قادريته بالبعض افتقر الى المخصص (انظر: الرازي ـ المحصل : 178) ولكنهم فيما يتعلق بالشرور والمعاصي قالوا : « ان الباري قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه ، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ، ولا بالقدرة على أن يكتسب ، ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد » (انظر : الأشعري ـ المقالات : 2/231 - 32) .

(107) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 241 .

(108) البغدادي ـ أصول الدين : 102 .

(109) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 136 .

وقد كان المهدي متحسباً لاعتراض المعتزلة على هذا الرأي وقولهم ان الله لا يكون مريداً للمعاصي ، لأن كونه عدلاً لا يعاقب الانسان على ما أراده منه ، يقتضي أن تنفى عنه هذه الارادة(110) ، فرد على ذلك بأن مفهوم الظلم والجور في هذا الرأي بالنسبة لله (أي عند افتراض ارادة المعاصي) مقاس على مفهوم الظلم والجور لدى الانسان ، وهو قياس خاطىء سماه بقياس الأفعال ، لأن « الباريَ سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم ، وانما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور ، وحدت له الحدود ، فمن تعداها سمي بذلك جائراً وظالماً ، والباري سبحانه لا حاكم فوقه ، ولا آمر ولا ناهي غيره ، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلاً ، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً ، يفعل في ملكه ما يريد ، ويحكم في خلقه ما يشاء ، لا راد لأمره ، ولا معقب لحكمه »(111) . وعلى هذا النحو من الجمع بين شمول الارادة الإلهية للمعاصي والشرور ، وبين تحقق العدل وارتفاع الظلم والجور ، يثبت لله تعالى المشيئة المطلقة ، اذ « ليس عليه حق ، ولا عليه حكم »(112) ، وبذلك ينتفي ما ينتهي اليه رأي المعتزلة من ايجاب أشياء على الله تعالى كاللطف والأصلح واثابة المطيع(113) ، وهو ما ينطوي على قهر للارادة الإلهية .

يتبين من هذا أن المهدي في تقرير صفة الارادة ، ينطبق رأيه تمام الانطباق على رأي الأشاعرة ، وينقض مذهب المعتزلة(114) .

6 ـ صفات أخرى :

لم نعثر للمهدي على تفصيل مباشر أو غير مباشر لبقية الصفات الإلهية ، وانما

---

(110) انظر : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 431 .

(111) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 166 .

(112) ابن تومرت ـ المرشدة : 242 ، وانظر في تقرير المعنى الذي ذكرناه شروح المرشدة التالية : التنسي ـ الأنوار المبينة : 6 ظ ، السكوني ـ شرح المرشدة : 71 ظ ، ابن عباد ـ الدرة المشيدة : 33 ظ ، ابن النقاش ـ الدرة المفردة : 328 — 29 .

(113) انظر في ذلك : الايجي ـ المواقف : 2 / 399.

(114) كما ينطبق أيضاً على رأي ابن حزم ، انظر تفصيله في الفصل : 3/104 وما بعدها .

هو يذكرها ذكراً عابراً في معرض اثباتها لله تعالى على الطريقة التي تقدم وصفها في اثبات الصفات .

فقد جمع صفات المعاني السبع ووصفها بالوجوب في قوله : « فإذا علم انفراده بوحدانيته على ما وجب له من عزته وجلاله ، علم استحالة النقائص عليه ، لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً »(115) . وردد في أماكن أخرى مختلفة أن الله « له الحياة والبقاء »(116) وأنه « هو السميع البصير . . . حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم »(117) .

وأما الصفات الخبرية كالاستواء والنزول وغيرهما ، فإنه يميل فيها الى الايمان بها كما جاءت ، مع صرفها عن كل ما عسى أن يفيد تشبيهاً وتكييفاً ، وهو ما يتضمنه قوله : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه والتكييف ، لا يتبع المتشابهات في الشرع الا من في قلبه زيغ كما قال الله تعالى ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (آل عمران / 7)(118) .

ومن الواضح ان ابن تومرت كان في رأيه هذا سلفياً يصدر عن تلك القولة التي أطلقها مالك بن أنس وذهبت تعبيراً عن رأي أهل السلف من الأئمة والفقهاء والمحدثين ، وهي جوابه حينما سئل عن آية الاستواء ، فقال : « الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة »(119) . وقد اتبع

---

(115) ابن تومرت ـ العقيدة : 235 .
(116) ابن تومرت ـ رسالة في توحيد الباري : 240 .
(117) ابن تومرت ـ المرشدة : 241 .
(118) ابن تومرت ـ العقيدة : 233 .
(119) انظر : الشامل للجويني : 551 .

الأشعري نفس هذا الرأي[120] ، ولم يعد الى التأويل الذي سبق اليه المعتزلة الا اتباعه من بعده ، مثل الباقلاني ، والجويني ، والغزالي[121] . على أنه مما يثير العجب أن يلتزم المهدي هذا الموقف التفويضي ، وقد كنا رأيناه اتخذ من التنزيه المطلق الى حد الغلو أساساً للتوحيد الذي أقام عليه دعوته فكراً وحركة ، فمسلك التأويل الذي انتهى اليه الأشاعرة بعد المعتزلة أقرب الى مذهبه ، وأكثر انسجاماً معه .

7 - الرؤيـــة :

البحث في رؤية الله تعالى فرع من البحث في الصفات ، وقد كان اثباتها ونفيها من قبل المتكلمين متواردين بحسب اثبات ما ورد في الصفات الخبرية على ظاهره من التحيز والجسمية ، أو اثباته مفوضاً ، أو اثباته مؤولاً .

وقد أثبت المهدي رأيه في هذه المسألة ، ولكنه كان رأياً خالياً من الاستدلال ، ومفتقراً الى التحديد والدقة ، حيث قال : « وما ورد من الشرع في الرؤية فيجب التصديق به ، يرى من غير تشبيه ولا تكييف ، لا تدركه الأبصار بمعنى النهاية والاحاطة والاتصال والانفصال ، لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات ، كل خاصية تتضمن النقص ، أو حد يتضمن الحدث يجب نفيه عن جلاله سبحانه »[122] . وجاء في المرشدة قوله في مقام تنزيه الخالق : « لا يتخصص في الذهن ، ولا يتمثل في العين ، ولا يتصور في الوهم »[123] .

وقد اختلف شراح المرشدة في تقرير رأي المهدي في الرؤية ، فبينما ذهب بعضهم مثل التنسي الى شرح قوله : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، بأنه اقرار منه بجواز رؤية الله تعالى[124] ، ذهب آخرون مثل السنوسي الى شرح ذلك

---

(120) انظر : الأشعري - الابانة : 108 وما بعدها .

(121) انظر : الجويني - الشامل : 534 وما بعدها ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 95 وما بعدها .

(122) ابن تومرت - العقيدة : 238 .

(123) ابن تومرت - المرشدة : 241 .

(124) انظر : التنسي - الأنوار المبينة : 8 ظ .

بأنه « نفى عنه سبحانه أن تدركه الأبصار ، لأنها فانية ، أي لا تحيط به ، اذ الفاني لا يحيط بالباقي المنزه عن الجسم والجوهر والعرض والمكان والجهات[125] .

واذا حاولنا أن نتبين حقيقة رأي المهدي ، انطلاقاً من قوله الآنف الـذكر ، وجدناه يشتمل على العناصر التالية :

أ ـ اثبات رؤ ية الله تعالى ، كما جاء بذلك الشرع .
ب ـ نفي أن تكون تلك الرؤ ية على صفة تستلزم تشبيهاً وتكييفاً .

ج ـ نفي الرؤ ية البصرية على مواصفاتها المعهودة لدينا لما تقتضيه من معنى التناهي والاحاطة والاتصال والانفصال في حق الذات الإلهية .

ومع وضوح هذه العناصر في قول المهدي يبقى مفتقراً الى عنصر أساسي ، وهو بيان حقيقة الرؤ ية التي هي يقينية الثبوت ، ولا تؤ دي الى تجسيم وتشبيه ، فهل ذلك من باب التفويض ، والابتعاد عن البحث في الكيف ؟ .

واذا ما قارنا بين رأي المهدي هذا ، وبين رأي المعتزلة القائلين بنفي الرؤ ية البصرية في حق الله جوازاً ووقوعاً[126] ، ورأي الأشعرية الذين أثبتوا هذه الرؤ ية جوازاً ووقوعاً ، على اختلافهم في تفسير حقيقتها[127] ، تبين أن رأيه أقرب الى رأي الغزالي ولعله متأثر به ، فقد أنكر الغزالي أن تتم الرؤ ية البصرية بشروطها المعهودة في عالم الشهادة ، وقال انها تتم على نحو آخر لا يخضع الى تلك الشروط ، ويكون

---

(125) السنوسي ـ شرح المرشدة : 24 و .

(126) انظر : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 232 وما بعدها ، وعمدة الأدلة العقلية على نفي الرؤية قوله : « والرائي بالحاسة لا يرى الشيء الا اذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت ان الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل » (نفس المصدر : 248) .

(127) ذهب الأشعري الى اثبات الرؤية بالابصار المعهود (انظر : الابانة : 35 وما بعدها)، ومال أصحابه من بعده الى اثبات رؤ ية بغير الابصار المعهود ، وهي نوع من الانكشاف يخلقه الله لعباده لا يتوقف على شروط الرؤية العادية ، وبذلك اقتربوا من رأي المعتزلة . انظر في ذلك : الشهرستاني ـ نهاية الاقدام : 356 وما بعدها ، الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 107 وما بعدها ، الايجي ـ المواقف : 2/ 368 ، وما بعدها ، وانظر أيضاً آراء مقارنة في الرؤية في : محمود قاسم ـ مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد 81 وما بعدها .

مؤدياً الى ضرب من العلم بالله يعلو على ضروب العلم المتعارفة ، ومن بين ما قاله في هذا السياق : « كما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات ، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال بحكم اطرادالعادةمانعاً من ابصار المعلومات . فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت بأنواع التصفية والتنقية ، لم يمتنع أن تشتغل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه أو في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العالم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل ، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى ومشاهدته أو رؤيته أو ابصاره أو ما شئت من العبارات »(128) . ويتفق رأي المهدي مع رأي الغزالي في النقاط الثلاثة التي ذكرناها آنفاً ، ويزيد هذا الأخير بمحاولة لبيان حقيقة الرؤية الواقعة وتفسيرها بأنها نوع من العلم يتفضل به الله على عباده .

ولا يبتعد رأي المهدي كثيراً عن رأي ابن حزم أيضاً ، فهو يقول في الرؤية : « لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية [الرؤية المعهودة عندنا] على الباري عز وجل ، وانما قلنا انه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن ، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة ، وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحاً ، هذا ما لا شك فيه ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله وترى بها كالتي وضع في الدنيا في القلب ، وكالتي وضعها الله عز وجل في أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له »(129) . فهذا الرأي يتفق مع رأي المهدي في عناصره الثلاثة ، ويزيد عليه بذكر هذه القوة التي يخلقها الله في الانسان في اليوم الآخر وبها تتم الرؤية .

---

(128) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 111 - 12 .

(129) ابن حزم ـ الفصل : 3/3 .



الفصل الثالث

النبــوة والإمامــة

I النبوة والمعجزة :

1 ـ حكم النبوة ومعرفتها : يذهب ابن تومرت الى أن ارسال الرسل من قبل الله الى عباده أمر يتصف بالجواز والامكان ، فالله تعالى بمطلق مشيئته « قدر في أزليته أنه يبعث رسولاً الى قوم من عبيده في زمن قدّره وعلمه ، وأنه يظهر أحكاماً وشرائع على يديه »[1] ، ونتيجة لهذه المشيئة الإلهية ، فإن الحكم هو « جواز ارسال الرسل بالتكليف »[2] . وقد كان المهدي في هذا موافقاً للأشاعرة في قولهم في اتصاف البعثة بالامكان[3] معارضاً للفلاسفة في قولهم بالوجوب العقلي للبعثة ، وبعض المعتزلة الذين يفسرون النبوة بأنها لطف من الله بعباده، ولما كانت الألطاف واجبة في حق الله ، كانت النبوة كذلك فاتصفت بالوجوب[4] .

وتعرف النبوة بمعجزة يجريها الله على يد النبي تدل على صدقه ، وبالتالي على ثبوت النبوة ، ولما كانت معرفة النبوة متوقفة على المعجزة ، ومعرفة سائر الواجبات المتعبّد بها متوقفة على النبوة ، انتظمت سلسلة من الواجبات متوقفة معرفة بعضها على بعض ، وانتهت الى النبوة المستندة بدورها الى المعجزة ، قال المهدي « لا تصح لك العبادة الا بالإيمان والاخلاص ، ولا يصح الإيمان والاخلاص الا بالعلم ، ولا يصح العلم الا بالطلب ، ولا يصح الطلب الا بالارادة ، ولا تصح الارادة الا

(1) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 224 .

(2) نفس المصدر : 226 .

(3) انظر : الايجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 2/ 413 .

(4) انظر نفس المصدر والصفحة ، والقاضي عبد الجبار ـ المغنى : 15/ 19 وما بعدها .

بباعث يبعث عليها ، والباعث هو الرغبة والرهبة ، والرغبة والرهبة بالوعد والوعيد ، والوعد والوعيد بالشرع ، والشرع بصدق الرسول ، وصدق الرسول بظهور المعجزة ، وظهور المعجزة باذن الله سبحانه »(5) . وقد علق على الترابط بين هذه الحلقات وتوقف بعضها على بعض بقوله « فهذه الجملة كلها متعلق بعضها ببعض ومرتبط بعضها ببعض ، لا يصح وجود شيء منها دون وجود غيره ، ولا يمكن وضع شرط منها في غير موضعه ، وهي كالسلك المنتظم اذا انتثر بعضه انتثر جميعه »(6) . ولما كانت المعجزة بهذه المنزلة من توقف الدين كله عليها في معرفته والتصديق به ، فإن ابن تومرت اهتم بها ، وأولاها عناية في البحث والتحليل .

2 ـ حقيقة المعجزة وفاعلها : لم نعثر في مؤلفات المهدي على تعريف مباشر للمعجزة كما درج عليه المتكلمون(7) . الا أنه تحدث عنها في أماكن متفرقة ، بما اذا ضممناه الى بعضه أنتج أن المعجزة هي دلالة يظهرها الله تعالى على يدي النبي تدل على صدقه فيما جاء به من أحكام ، وهذه الدلالة انما هي مستند لصدق الرسول ، وليست مستنداً لوجوب الأحكام ، اذ وجوب الأحكام في ذاته مطلق عن كل شيء(8) .

ولئن كانت المعجزة تجري على يدي النبي لاظهار صدقه إلا أن فاعلها المتفرد بفعلها هو الله تعالى ، وقد ساق المهدي دليلاً على ذلك أورده شارح أعز ما يطلب وساقه كالتالي :

ان المعجزة لا يخلو من أن تكون من فعل الرسل صلوات الله عليهم أو من فعل غيرهم ، ثم ان ذلك الغير اما أن يكون مخلوقاً أو خالقاً ، وباطل أن يكون

---

(5) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 220 — 221 .

(6) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 222 .

(7) قال البغدادي ـ أصول الدين : 170 : « حقيقة المعجزة على طريق المتكلمين ، ظهور أمر على خلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله » . والملاحظ أن ذكر الأولياء في هذا المقام لا مبرّر له لأنّ المعجزة إنما هي من خصوصيات الأنبياء وحدهم .

(8) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 225 - 226 ، ونلاحظ ان هذا الشرح للمعجزة غير كاف لبيان حقيقتها ، فقد تقوم دلائل على الصدق من غير المعجزات .

مخلوقاً ، اذ المخلوقات على ثلاثة أقسام : حيوان يعقل ، وحيوان لا يعقل ، وجماد لا يدرك . وقد قامت الدلالة القاطعة والحجة الفاصلة على عجز الحيوان العاقل ، فاذا عجز الحيوان العاقل ، فغير العاقل أعجز ، فإذا عجز الحيوان العاقل وغير العاقل فالجماد أعجز ، فيثبت بهذا أن المخلوق لا يخلق ، وأن المعجزة من فعل الخالق القادر(9) .

وينطوي هذا الدليل على ضعف بين ، يتمثل في اهمال القسم الأول من الافتراض ، وهو أن تكون المعجزة من فعل الرسل ، فعدم ابطاله يجعل النتيجة التي وصل اليها غير لازمة ، الا أن يكون قد أدخل الرسل ضمناً في المخلوقات من القسم الثاني ، ومع ذلك فإن بناء الدليل يبقى مضطرياً . كما يتمثل الضعف أيضاً في أن هذا الدليل عام في الخلق جميعاً وليس خاصاً بالمعجزة ، وقد أورده هو نفسه في الدلالة على وجود الله(10) انطلاقاً من نفي الخلق عمن سواه ، ولما كانت المعجزة خلقاً مخصوصاً لجريانها على غير العادة ، كان من الأولى افرادها بدليل مخصوص تبعاً لذلك .

ومع ضعف هذا الدليل ، فإن المهدي لا يبعد في أصل الفكرة (أي اثبات تفرد الله بخلق المعجزة) أن يقصد اثبات ان المعجزة لا تكون الا مما لا يقدر عليه سوى الله ، ابعاداً في ذلك لما يدخل في قدرة العباد ، واذا كان كذلك فإنه يصبح مبتعداً عما درج عليه الأشاعرة من تفصيل المعجزة الى أفعال لله تعالى لا يقدر على جنسها غيره ، ولا تكون صورتها من أفعال الانسان كاحياء الموتى وابراء الأكمه وقلب العصا حية ، وأفعال من خلق الله اختراعاً ولكن تقوم بصورتها جوارح صاحب المعجزة كاقدار الانسان على الصعود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة القصيرة(11) . كما يصبح مقترباً من رأي المعتزلة في توحيدهم للمعجزة

---

(9) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 123 و .
(10) انظر ص 194 من هذا البحث .
(11) انظر البغدادي ـ أصول الدين : 176 .

وتسويتهم بينها في كونها مما يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته[12] . وهذا التفسير الموحد يدفع نقطة ضعف متمثلة في التفرقة بين المعجز الذي لا يقدر عليه احد الا الله ، والمعجز الذي قد يتوهم أنه يقدر عليه الناس[13] .

3 ـ العلم بالمعجزة : اذا كان الايمان بالدين والعمل به متوقفاً على المعجزة ، اذ أنها دلالة صدقه كما مر بيانه ، فكيف يتم العلم بالمعجزة نفسها ؟ وما حكم التوجه اليها لتحصيل العلم بها ؟ لقد أجاب المهدي بأن على الانسان أن ينظر في المعجزة لتحققها وحصول العلم بها ، وان ذلك النظر حكمه الوجوب ، لأنه يتوقف عليه الايمان وهو واجب ، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب .

وقد أورد اعتراضاً على وجوب النظر في المعجزة لتحصيل العلم بها أسنده الى المعتزلة ، وهو اعتراض يقوم على رأيهم في التحسين والتقبيح العقليين باظهار ما يلزم من الخطأ عند عدم اعتباره . ونص ذلك الاعتراض ما يلي : « بماذا يعلم صدق الرسول ؟ فإن قلتم بظهور المعجزة ، قال (أي المعترض) هل يجب عليّ النظر في المعجزة أم لا ؟ فإن قلتم يجب ، قال : بالعقل أم بالسمع ؟ فإن قلتم بالعقل فالعقل لا يوجب شيئاً ، اذ ليس فيه الا ما تقدم من تعارض الامكانين والتجويز[14] وان قلتم بالسمع ، قال : من جاء بالسمع ، فخرجوا من هذا الى التسلسل والمحال ، وبنوا هذا الدور على التلبيس والتعطيل حتى ضل به كثير من الناس وذهبوا الى أن العقل يقبح ويحسن »[15] .

وقد رد ابن تومرت على هذا الاعتراض بأن السؤال في أصله باطل ، لأنه يؤدي الى الدور ويؤذن ببطلان الشرع ووجوب العبادة . وبيان ذلك أنهم متى

---

(12) انظر : القاضي عبد الجبار ـ المغنى : 15/304 وما بعدها .

(13) انظر : محمد صالح الزركان ـ فخر الدين الرازي : 562 ، والخلاف انما هو في كيفية التقرير والا فإن الكل متفقون على ان المعجزة من فعل الله .

(14) هذا على رأي المؤلف وسائر الاشاعرة ، وانما أورده المعتزلة في اعتراضهم ليبينوا أن التسليم به يؤدي الى الخطأ ، فيثبت ضده وهو التحسين العقلي كما أشار اليه المؤلف في آخر النص .

(15) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 223 .

قالوا : هل يجب على النظر في المعجزة أم لا ، وقيل لهم يجب ، ألزموا المطالبة بالدليل من السمع أو من العقل ، فمتى أجيبوا بأحد الدليلين لزم الدور والتسلسل ، وظهر من الزامهم احالة الوجوب ، وذلك بأن يقولوا : لا تنظر فيها حتى يجب علينا النظر ، ولا يصح الوجوب الا بعد النظر ، فيخرج من قولهم : لا ننظر حتى يجب ، ولا يجب حتى ننظر وهذا تمانع(16) .

ولما كان الأمر كذلك ، فإن هذا السائل لا ينظر في سؤ اله لاجابته لما يلزم عن ذلك من المحال الذي يقتضيه الدور ، وانما ينظر في حالة ما اذا كان كافراً أو موحداً عارفاً . فإن كان كافراً فلا كلام معه حتى يعرف الوحدانية ويثبت الربوبية ، ثم اذا أثبت الربوبية وعلم الوحدانية ، فلا يخلو من أن يكون مكابراً ، أو مسترشداً . فإن كان مكابراً سقطت مكالمته ، وان كان مسترشداً ، قيل له : اعلم ان الباري تعالى قدر في أزليته أن يبعث رسولاً الى قوم من عبيده وأن يظهر أحكاماً وشرائع على يديه ، ويظهر معجزة تدل على صدقه ، وأنه لما بلغ الوقت الذي أراده وعلمه وقدره بعث هذا الرسول وأمره بتبليغ أحكامه ، فقال : يا رب هؤلاء القوم الذين بعثتني اليهم لا يعلمون صدق ما أقول ، فقال : انما عليك البلاغ ، وأنا أظهر على يديك دلالة تدل على صدقك ، فبلغ الرسول هذه الأحكام ، وتقرر وجوبها من قبل الله سبحانه على ما قدره وأراده ، فلا حجة للخلق في دفعها(17) .

ان هذا البيان من قبل المهدي ، هو في حقيقته اجابة بأن النظر في المعجزة هو من قبل الشرع ، وبذلك يكون قد أجاب على ذلك السؤ ال الذي ذكر آنفاً أنه يؤ دي الى المحال ، فوقع في التناقض . ثم ان اهمال السائل الكافر واسقاطه من الخطاب في هذا المقام أمر مخل ، لأن الكافر هو المخاطب بالمعجزة ليؤ من بصدق الرسول في أحكامه التي من بينها بل أساسها التوحيد ، الا أن يكون المهدي من الذين يقولون بالتكليف بمعرفة الله بمقتضى العقل حتى قبل ورود الشرع ، ولكننا لم نعثر له على قول صريح في ذلك .

---

(16) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 224 .

(17) نفس المصدر : 224 - 225 .

4 ـ **دلالة المعجزة على النبوة** : إذا ما ظهرت المعجزة دالة على صدق النبوة ، ونظر فيها الانسان ، فكيف تكون دالة لديه على صدق النبي ؟ وعلى أي نحو يحصل له الاقتناع بأن النبي الذي جرت المعجزة على يديه صادق ؟ لقد اختلف المتكلمون في بيان ذلك ، وانقسمت آراؤهم فيه إلى قسمين :

القسم الأول مؤداه أن حصول التصديق بالنبي يكون حصولاً ضرورياً لدى الشخص الذي شاهد المعجزة ، ويقتضي ذلك أن تكون المعجزة دالة على الصدق دلالة عقلية كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ولذلك فهي ترتبط بمدلولها ارتباطاً ذاتياً ، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليه(18) .

ومن الذين يذهبون الى هذا الرأي ابن حزم الظاهري اذ يقول : « وجدنا طبائع قد أحيلت ، وأشياء في حد الممتنع قد وجبت ووجدت كصخرة أنفلقت عن ناقة ، وعصا انقلبت حية ، وميت أحياه انسان . . . . ووجدنا هذه القوى قد أصحبها الله تعالى رجالاً يدعون اليه ، ويذكرون أنه تعالى أرسلهم الى الناس . . . . فعلمنا علماً ضرورياً لا مجال للشك فيه أنهم مبعوثون من قبله عز وجل ، وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى »(19) . وهو ما ذهب اليه الآمدي حيث يقول : « العلم بصدق التحدي بالنبوة عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه واقع لكل عاقل بالضرورة(20) » . وهو أيضاً ما يقتضيه قول الشهرستاني : « سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالآيات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه إياهم الهيته بالآيات الدالة عليها »(21) ، وانما كان يقتضيه لأن دلالة الآيات على الألوهية من باب دلالة الفعل على الفاعل وهي دلالة ضرورية ، ولما اعتبر معرفة صدق النبي بالمعجزة كمعرفة الألوهية بالآيات ، لزم أن تكون معرفة ضرورية .

والقسم الثاني، مؤداه أن حصول التصديق بالنبي لا يكون بمشاهدة المعجزة

(18) هذا مقتضى القول بالضرورة في دلالة المعجزة على الصدق وان لم يصرح به بعض من ذهب هذا المذهب .

(19) ابن حزم ـ الفصل : 1/ 58 - 59 .

(20) الآمدي ـ غاية المرام : 329 .

(21) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام : 425 ، وانظر أيضاً الغزالي ـ الإقتصاد في الاعتقاد : 190 .

بطريق الضرورة ، بل بطريق العادة ، كما ذهب اليه الإيجي ونسبه الى الأشاعرة ، ووافقه عليه الجرجاني ، فقد جاء في المواقف وشرحه : « وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل . . . . وهي عندنا ـ أي الأشاعرة ـ اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه ـ أي عقيب ظهور المعجزة »[22] . وقد كان القاضي عبد الجبار ذهب الى ما يقارب ذلك حينما قال : «إننا لم نقل ان دلالة [المعجزات] على النبوات ضرورية . . . وانما نثبت ذلك من جهة الاكتساب »[23] ، وقد سمى هذه الدلالة بالمواضعة ، وقال فيها : « فلا بد من أن يدل على ذلك [أي يدل الله تعالى على صدق النبي] بالوجه الثالث، وهو ما طريقه المواضعة ، فيصير بما يظهر من الرسول من التماس المعجز عند ادعاء النبوة بمنزلة أن يكون جل وعز واضعهم على أنه اذا فعل المعجز ، فإنما يريد تصديق المدعي ، ولو لم يحل هذا المحل لم يكن ليدل »[24] . ومن الواضح أن ما عبر عنه القاضي بالمواضعة قريب المعنى مما عبر عنه الإيجي بالعادة ، اذ العادة ضرب من المواضعة .

وقد اختار ابن تومرت القول بالضرورة في دلالة المعجزة على صدق النبي « فبالضرورة يعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه »[25] . وفي سبيل بيان هذا المعنى وتدعيمه أورد مجموعة من الأدلة بعضها في شكل أمثلة ، ونسوق منها ما يلي :

أ ـ ان مدعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام : أما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه لعدم الإمارة على صدقه ، اذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي أدعى أنها أمارة لصدقه ؛ أو يأتي بالأفعال التي يتوصل اليها بالحيل والتعليم كالكتابة والبناء والخياطة وغير ذلك من الصنائع ، ويدعي أنها معجزة له ، فتبطل دعواه ، اذ كل ما يتوصل اليه بالحيل

---

(22) الايجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 2/ 412 .
(23) القاضي عبد الجبار ـ المغنى : 15/ 167 .
(24) نفس المصدر : 15/ /164 .
(25) ابن تومرت ـ العقيدة : 238 .

والتعليم لا يصح كونه معجزة للرسول ، أو يأتي بالأفعال الخارقة للعادة كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية ، واحياء الموتى وانشقاق القمر معجزة له ، فيثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها واظهارها على وفق دعواه ، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة ولا سبيل الى دفع المحسوسات[26] .

ب ـ عندما تظهر المعجزة على يدي النبي موافقة لدعواه قامت له بالتصديق قيام قرائن الأحوال التي يقطع بها ضرورة ، كما أنا لو رأينا رجلاً متغير اللون مرتعد المفاصل يخبر بأنه رأى أسداً يخافه ، قام تغييره عندنا مقام الضرورة القاطعة على صدقه فيما شاهدناه من تغير لونه وارتعاد مفاصله وخوفه أن ذلك لرؤ ية الأسد[27] .

جـ ـ ان ما جاء به النبي مقروناً بالمعجزة لا نستطيع له دفعاً ولا اختيار لنا فيه ، وهو أمر معلوم بالضرورة ، ومثاله في المحسوس لو أن ملكاً من ملوك الدنيا جليل القدر عظيم الخطر مطاع الأمر بعث الى رعيته رسولاً بكتاب يتضمن أمره ونهيه ، مع معرفتهم بتأتي ذلك منه ، وتكليفه لهم ما شاء ، ومعه خاتمه الذي لا ينسب الا اليه ولا يمكن وجود مثله عند غيره ولا يعطيه الا علامة ودلالة على صدق رسوله ، وكانت هذه الثلاث من أمر هذا الخاتم معلومة عندهم مقطوعاً بها دلالة على صدقه ؛ فلما بلغ اليهم الكتاب وعلموا ما فيه قالوا له : إن الأوامر متأتية من الملك ، ونحن لا نعلم صدقك الا بدلالة تدل عليه ، فأخرج لهم الخاتم ، فحين رأوه علموه ، وتحققوا أنه خاتمه الذي لا يظهره الا دلالة على صدق رسوله ، فتقرر عند ذلك تكليفهم ، وتأكد تحقيقهم ، وصح يقينهم ، فمثال الملك مثال الباري سبحانه وله المثل الأعلى ، ومثال رسول الملك مثال الرسول عليه السلام ، ومثال كتاب الملك مثال الرسالة ، ومثال الخاتم مثال المعجزة ، فاستناد صدق الرسول الى ظهور الخاتم ، واستناد صحة الكتاب الى صدق الرسول ، فإذا علمت صحة الكتاب وجب التصديق بما فيه وامتثال ما تضمن من الأمر والنهي[28] .

---

(26) ابن تومرت ـ العقيدة : 238 .

(27) انظر : مجهول ـ شرح اعز ما يطلب : 123 و ظ .

(28) انظر : ابن تومرت ـ العقيدة : 226 - 27 والحقيقة أن هذا المثال يتضمن حصول العلم بدلالة الوضع لا بدلالة الضرورة التي ساق المهدي المثال لاثباتها .

بإزاء هذه البيانات والأدلة يمكن أن نتساءل ، ما دامت المعجزة تدل بالضرورة على صدق النبي ، فلماذا شاهد معجزات الأنبياء كثير من الناس ولكنهم مع ذلك لم يؤ منوا بصدقهم ، والحال أن ما بالضرورة لا يتخلف ؟ ان هذا التساؤ ل لم تأخذه بعين الاعتبار أدلة المهدي وأدلة كثير غيره من القائلين بالضرورة ؛ الا أن الغـزالي أشار اليه مجيباً بأن المنكرين لصـدق الأنبياء لم ينـكروه مع مشاهدتهـم للمعجـزة باعتبارها معجزة ، بل أنكروه باعتبار أن ما جاء به النبـي لا يعـد عندهـم خارقـاً للعادة ، أو هو محمول على الشعر والتلبيس ، أو لانكارهم وجود رب متكلم آمر ناهٍ مصدق مرسل ، « فأما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق »(29) . وبذلك تكون الضرورة ثابتة ولكنها رهينة الايمان بأن المعجزة من فعل الله ، فكيف يحصل هذا الايمان حتـى تتحقـق ضرورة التصديق ؟ ذلك أيضاً ما لم يوفه المهدي حقه من البيان ، واكتفى فيه بما مر آنفاً من أقوال بأن المعجزة يتفرد الله تعالى بفعلها دون تفسير لكيفية حصول التصديق بذلك ، وهو ما أورث ضعفاً في ترابط الحلقة التي كان قد بسطها في أول الحديث وجعلها متوقفة على المعجزة .

وقد تفطن ابن رشد الى هذا الضعف فبسط القول فيه بما أزاله وأظهر متانة الترابط بين المعجزة والنبوة ، وإن يكن قد انطلق في ذلك من منطلقات بعضها غير مسلم من قبل الكثير من العلماء مثل القـول بأن الفعـل المعجـز لا يوجـد الا من الأنبياء(30) .

---

(29) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 190 .

(30) انظر : ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 213 وما بعدها ، حيث بنى قوله في ذلك على أصلين مسلمين : الأول هو أن الرسل موجودون ، وهو مسلم بالتواتر . والثاني أن الأفعال الخارقة لا توجد الا من الأنبياء ، ثم قال في الربط بين المعجزة والنبوة « وبالجملة متى وضح أن الرسل موجودون وأن الأفعال الخارقة لا توجد الا منهم ، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط ، والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور وللعلماء »(ص : 222) ، وقد قال في تهافت التهافت (ص : 516 ، ط بيروت) شارحاً طريق الخواص في التصديق بالنبوة وهو الذي سماه هنا طريق المعجز المناسب ، « وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها=

II ـ الإمامة :

اعتنى المهدي بالامامة وفروعها اعتناء بالغاً ، واهتم بتفصيلها والاستدلال عليها كما لم يهتم بأي مسألة أخرى ، الا أن تكون مسألة التوحيد . وهذه العناية بالامامة انما هي لصلتها بالجانب السياسي الذي كان جانباً مهماً في حركة ابن تومرت . فالحركة السياسية تخضع في نجاحها وفشلها الى عوامل من أهمها عامل الإمامة ، فيما يكون اقتناعاً للناس في خصوص نصب الامام وحكم اتباعه والانقياد له ، وحكم اتصافه بالمهدية والعصمة ، وغير ذلك مما يتعلق بالامامة . وقد أراد المهدي أن تكون له في كل ذلك وجهة يؤ صلها في نفوس أتباعه ، فألف كتاباً منفرداً هو كتاب الامامة ، الى جانب بيانات وآراء كثيرة وردت في مختلف تآليفه . وسنتناول فيما يلي جملة من المسائل تتعلق بهذه القضية ، وهي بالأخص : حكم الامامة ، وترتيب الأيمة ، والمهدية ، والعصمة .

1 ـ حقيقة الامامة وحكمها :

أ ـ حقيقة الامامة : قال المهدي في معنى الامامة : « معناها الاتباع والاقتداء ، والسمع والطاعة ، والتسليم وامتثال الأمر واجتناب النهي ، والأخذ بسنة الامام في القليل والكثير »(31) . ومن الواضح ان هذا البيان يقيم حقيقة الامامة على عنصر أساسي يعتبر جوهرها وهو عنصر اتباع الامام وطاعته والامتثال له ، وقد كان سائر المتكلمين على اختلاف منازعهم يجعلون هذا العنصر أساساً في تعاريفهم للامامة وان تغايرت أشكال هذه التعاريف ، وهو ما يبدو في قول القاضي عبد الجبار: هي « الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد [الامام] يد »(32) ، كما يبدو في قول الايجي : « هي خلافة الرسول ﷺ في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة »(33) الا أن ابراز المهدي لعنصر الطاعة

= سمّي النبي نبياً الذي هو الاعلام بالغيوب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق » .

(31) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 254 .

(32) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 750 .

(33) الايجي ـ المواقف : 2/ 463 .

دون غيره في شرح معنى الامامة يشير الى مناط اهتمامه وتركيزه في تصوره لحقيقتها ، واقناعه بها ، وهو ما يفسره الدور السياسي الذي كان يقوم به عملياً ، كما ذكرناه آنفاً .

ب ـ وجوب الامامة : ذهب المهدي مثل سائر المسلمين من مختلف الفرق(34) الى أن قيام الامام في الأمة أمر واجب على المسلمين الايمان به تصوراً ، وانجازه والالتزام به سلوكاً ، وهو ما عناه بقوله « فاعتقادها دين ، والعمل بها دين ، والتزامها دين »(35) ، وانما كانت الامامة واجبة لأنها « عمدة الدين وعموده على الاطلاق في سائر الأزمان »(36) ، ومعنى ذلك أن الدين متوقف في قيامه بين الناس وفي سيطرة أحكامه على الخلق على امام يرعى قواعده ، ويعمل على تنفيذها كما بينه قوله في موضع آخر « لا يصح قيام الحق في الدنيا الا بوجوب اعتقاد الامامة في كل زمان من الأزمان الى أن تقوم الساعة »(37) .

ولم يذكر المهدي على وجه التصريح ما اذا كان وجوب الامامة داخلاً ضمن التكليف بالفروع المتعلقة بأفعال المكلفين كما هو رأي الأشاعرة وسائر الفرق غير الشيعة(38) ، أو هو داخل ضمن التكليف بأصول الدين وعقائده كما هو رأى الشيعة الذين يعتقدون « ان الامامة أصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا باعتقادها ، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا ، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة »(39) ، الا أننا نجده يعلي من مقام الامامة ويعظم من أمرها بما يجعلنا نرجح أنه يعتبر الامامة أصلاً من أصول الدين مثل الشيعة ، ومما

---

(34) شذ من بين المسلمين بعض القائلين بجواز الامامة وهم فرقة النجدات من الخوارج ، وأبو بكر الاصم وهشام الفوطى من المعتزلة ، انظر في ذلك : الاشعري ـ المقالات : 2 /149 ، البغدادي ـ أصول الدين : 271 ، ابن حزم ـ الفصل : 4 /106 .

(35) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 253 .

(36) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 253 .

(37) نفس المصدر : 245 .

(38) انظر : الآمدي ـ غاية المرام في علم الكلام : 363 ، الايجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه : 2 /463 .

(39) محمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية ـ 71 ، وانظر المصدرين السابقين .

يدل على ذلك قوله فيها : « هي ركن من أركان الدين وعمدة من عمد الشريعة »(40) ، ومما يدل عليه أيضاً قوله : « فاعتقادها [أي الامامة] دين ، والعمل بها دين والتزامها دين . . . . ولا يكذب بهذا الأمر الا كافر أو جاحد أو منافق أو زائغ أو مبتدع أو مارق أو فاجر أو فاسق أو رذل أو ندل لا يؤ من بالله واليوم الآخر »(41) ، فسياق هذا الكلام بحيث يقترن فيه التكذيب بالامامة بتعطل الايمان بالله واليوم الآخر ، يمكن أن نعتبره قرينة على أن الامامة من جنس العقائد وليست من جنس الفروع ، وسنجد فيما يلي من الحديث عن المهدي ووجوب طاعته وتعظيم أمره ما يسند هذا الترجيح الذي ذهبنا اليه .

جـ ـ طاعة الامام : أولى المهدي عناية كبيرة بطاعة الامام والح فيها الحاحاً شديداً ، وقد فصلها الى مجموعة من الأجزاء تعتبر واجبات المسلم نحو الامام ، ويشملها جميعاً معنى الطاعة والانقياد أو ما يتوقف عليه ذلك المعنى ، ونذكر من تلك الواجبات ما يلي :

ـ العلم بالامام ، ولعله يقصد بذلك العلم بشخصه بحسب كل زمان .
ـ الايمان والتصديق به ، أي التصديق بأن شخص الامام الذي وقع العلم به هو الامام حقاً .
ـ السمع والطاعة له .
ـ الرضى بحكمه والانقياد لكل ما قضى به .
ـ اتباعه والاقتداء بأفعاله .
ـ الرجوع الى علمه واتباع سبيله .
ـ رفع الأمور اليه بالكلية(42) .

(40) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 245 ، وقد عبر ابن خلدون بنفس التعبير في بيان مذهب الشيعة في الامامة حيث قال : « ومذهبهم جميعاً متفقين عليه ان الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام » ـ المقدمة : 175 .
(41) ابن تومرت ـ كتاب الامامة ـ254 .
(42) انظر : نفس المصدر : 252 .

ان أصل الطاعة للامام والانقياد له أمر مسلم عند سائر الفرق الاسلامية حيث تمثل عنصراً مهماً في حقيقة الامامة كما بيناه آنفاً ، الا أن هذا الاطلاق في الطاعة والانقياد نلمح فيه نفساً شيعياً حيث يبرره عندهم ايمانهم بعصمة الامام ، وأكثر ما يظهر هذا النفس الشيعي في القول بوجوب الاقتداء بأفعال الامام ووجوب الرجوع الى علمه ، فذلك من محض التشيع وهو مبنى على الاعتقاد بعصمة الامام واختصاصه بالعلم السري الموروث(43) .

ويزيد المهدي اقتراباً من الشيعة في تصوره للامامة ، حينما يعتبر أن هذه الواجبات ازاء الامام اذا ما أقيمت تم بها الأمر ، وثبت بها العمود الذي قامت به السماوات والأرض وهو الامام ، أما متى ضيع أمر الامام او عصي أو نوزع أو خولف أو أهمل أو عطل ولم يرجع اليه أو استبد دونه بقول أو فعل أو رأي أو نظر أو تدبير أو أخذ أو عطاء ، أو أمر أو نهي ، أو استغنى عنه في دقيقة أو أعرض عنه في خردلة ، أو خولف سبيله أو طريقه أو سنته وعادته وسيرته وحكمته وعلمه ونظره وتدبيره ورأيه وعزمه ، ومتى لم يوافق فيما دعا اليه ، وخولف في أدنى الأشياء ، ومتى لم يرجع الى علمه في الدقيقة والجليلة ، ومتى لم يتبرأ الكل من الأمر الا له من غير حرج ولا ضيق ولا تهمة ولا سوء ظن ، فمتى كان شيء من ذلك عطل أمره وزال العمود وسقط السقف على الأرض(44) .

وهكذا ينتهي الأمر الى اعتبار ان النظام الكوني عامة ، والمجتمع الانساني خاصة قائمان على تحقق الامامة بالطاعة ، فبها يتم الانتظام ، وبدونها يؤ ول الأمر الى الانخرام ، وهذه فكرة شيعية صميمة ، فقد جاء في كتاب الكافي للكليني أن الامام « المتعقب عليه في شيء من أحكامه كالمتعقب على الله وعلى رسوله ، والراد عليه في صغيرة أو كبيرة على حد الشرك به ، كان أمير المؤ منين عليه السلام باب الله الذي لا يؤ تى الا منه ، وسبيله الذي من سلك بغيره هلك ، وكذلك يجري لائمة الهدى واحداً بعد واحد ، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بأهلها ، وحجته البالغة

(43) انظر : الكليني ـ الكافي : 1 /185, 192 ، ومحمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية : 72 وما بعدها .
(44) انظر : ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 247 .

على من فوق الأرض وتحت الثرى »[45] . وبعد المقارنة بين هذين النصين يظهر بوضوح المنزع الشيعي لابن تومرت في مسألة طاعة الامام .

2 ـ ترتيب الايمة :

في سياق البرهان على الفكرة الآنفة الذكر وهي أن الكون لا يقوم نظامه الا بالامامة ، جعل المهدي يبين كيف أن الامامة لا زالت قائمة من آدم الى نوح ، ومن بعده الى ابراهيم ، ثم من بعد ابراهيم الى داود ، ثم من بعده الى عيسى ، ثم من بعده الى محمد ﷺ[46] .

والامام بعد الرسول عليه السلام هو أبو بكر اختاره للصلاة بالناس ورضيه لهم اماماً في دينه ، فكان أميناً في دينه ، خليفة على العباد ، رد الامامة الى موضعها ، وحفظها ورعاها حق رعايتها[47] .

ثم من بعد أبي بكر كان الامام عمر ، فقام بالحق أحسن قيام كما ثبت من صفاته وأخباره ، وأطاعه الناس بالصفاء والمودة ، وبدون ضيق ولا حرج فيما حكم وقضى[48] .

ثم يشير بعد ذلك الى امامة عثمان وعلي ، حيث يقول « . . . ثم الأمر كذلك حتى انقضت مدة خلافة النبوة ثلاثين سنة بعد المصطفى ﷺ »[49] .

وبعد هؤلاء الخلفاء اضطرب أمر الامامة ، ففسدت حياة الأمة وظهرت النزاعات والاختلافات والاهواء ، فانقلبت الحقائق وعطلت الاحكام ، وفسدت العلوم ، واهملت الأعمال ، وماتت السنن وذهب الحق ، وارتفع العدل ، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل ، واسودت بالكفر والفسوق ، وتغيرت بالبدع والاهواء ، وغلب أهل الباطل واستولوا حتى انتهوا بالباطل والجور الى شأو بعيد ،

---

(45) الكليني : الكافي : 1/ 196 .
(46) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 245 وما بعدها .
(47) نفس المصدر : 248 .
(48) نفس المصدر : 249 .
(49) نفس المصدر والصفحة .

ولا زال الأمر كذلك الى زمان المؤ يد المنصور القائم بالحق ، الناصر لدين الله وهو الامام الذي يظهر في زمان الغربة ، المهدي الذي أودع الله فيه معاني الهداية ، ووعده قلب الأمور عن عادتها وهدمها بهدم قواعدها ونقلها الى الحق باذن الله(50) .

لقد كان هذا الترتيب في أوله واضحاً بين الوضوح ، وهو ترتيب يتفق مع ترتيب اهل السنة تسمية لأبي بكر وعمر وتلميحاً لعثمان وعلي رضي الله عنهم ، وقد أضفى عليهم المهدي من التجلة والتعظيم ما كانوا عليهم يضفون ؛ الا أنه يقفز بعد الخلافة الراشدة عبر القرون ليعتبر أن الامامة الحق هي امامة المهدي المنتظر الذي يعيد الحق الى سالف عهده ، ويقيم عمود الامامة الذي انخرم بعد الخلافة الراشدة مشيراً من خلال ذلك الى نفسه تلميحاً باعتبار أنه هو هذا المهدي المخلص المؤ يد بالحق ، فيكون بذلك قد افترق عن سائر الفرق الأخرى التي تختص كل واحدة منها برأي في الامامة الصحيحة ، وكان هذا الافتراق على مستويات مختلفة ، فافترق عن الشيعة ابتداء من الخليفة الأول الذي اعتبره أبا بكر ويعتبرونه علياً ، وافترق عن الخوارج في الخليفة الثالث ، وافترق عن اهل السنة والمعتزلة فيما بعد الخلافة الراشدة ليستقل برأيه في اعتبار نفسه الامام المهدي الحق(51) .

3 ـ المهديـة :

تعتبر المهدية ركناً أساسياً في الامامة عند ابن تومرت ، ولكن البيانات التي عثرنا عليها في مؤ لفاته متعلقة بها لم تشتمل على تنظير لهذه الفكرة يوضح معالمها ، ويبين عناصرها ويكشف عن أصولها العقـدية والشرعية ، بل تناولتهـا في جانبهـا العملي فحسب ، وعرضتها في خضم الأحـداث السياسية المتمثلـة في الصراع مع المرابطين في جانبه العسكري والفكري والنفسي ، كما عرضتها مقترنة بشخصه هو دون انفصال عنه ، الا أن تكون اشارات الى ذلك الذي سيقوم بأمر الدين عند فشو المظالم وغربة الدين ، وما هو الا تمهيد للسبيل ، وتهيئة للنفوس كي يتم الربط

(50) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 249 وما بعدها .

(51) انظر : بوروبيه ـ ابن تومرت : 91 .

بنجاح بين فكرة المهدية وبين شخصه[52] . وسنمهد فيما يلي بكلمة عن فكرة المهدية عموماً قبل أن يطرحها ابن تومرت .

أ ـ فكرة المهدية عند المسلمين : تقوم فكرة المهدية كما عرفت في العالم الاسلامي على الايمان برجل منتظر يضرب نسبه في آل البيت ، ويكون مخلصاً للأمة من الظلم والطغيان ، فيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً ، ويسمى المهدي لأن الله قد هداه فاهتدى .

ولقد كان لهذه الفكرة نظير في الديانات الشرقية .فاليهود يعتقدون كما يشرهم أنبياؤهم بظهور محرر مخلص يبعثه الله للتكفير عن خطايا البشر . وكثير من المسيحيين يعتقدون برجعة المسيح لانقاذ العالم من ظلم الانسان وقتله لأخيه الانسان ، والمغول يؤمنون بأن تيمور لنك أو جنكزخان ستكون له عودة كما وعد لتخليصهم من نير الحكم الصيني . كما نجد فكرة المخلص المنتظر هذه في الديانة المصرية القديمة . وفي الأساطير الفارسية ، وفي الثقافة الصينية والهندية[53] .

وعند المسلمين ظهرت هذه الفكرة بصفة واضحة في العهد الأموي ، وكان ظهورها لدى الشيعة ، حينما زعم كيسان مولى علي بن أبي طالب أن محمد بن الحنفية لم يمت وانما كانت له غيبة سيرجع بعدها ليقيم العدل ويزيل الظلم والطغيان ، وكان هذا المعنى أساساً عند سائر الفرق الشيعية الأخرى ـ ما عدا الزيدية ـ لفكرة المهدي المنتظر الذي يكون من سلالة آل البيت ، ويأتي لينقذ الأمة من ظلم الحكام ويملأ الدنيا أمناً وعدلاً ، وقد تعمق هذا المعنى في النفوس حتى أصبح جزءاً من عقيدة الشيعة[54] .

ولما فشا القول بالمهدي المنتظر ، وروجه الشيعة كجزء من عقيدتهم ، نبت لدى الأمويين قول يشبهه عرف بالقول بالسفياني ، وأصله أن خالد بن يزيد بن

---

(52) انظر ما سبق في ص 113 وما بعدها .

(53) انظر : احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية : 398 .

(54) انظر : احمد امين ـ ضحى الاسلام : 3/ 236 ، وما بعدها وانظر تفصيل عقيدة المهدية لدى الشيعة في : الكليني : الكافي : 1/ 341 ، ومحمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية : 80 وما بعدها .

معاوية وأتباعه لما غلبه مروان بن الحكم على الحكم ، أشاعوا أنه سيظهر في آخر الزمان سفياني (نسبة الى أبي سفيان جد الأمويين) يعيد الحكم الحقيقي ، ويرفع الظلم عن الأمة[55] . كما نبت أيضاً لدى العباسيين قول قريب من هذا القول ، عرف فيه المخلص بصاحب الرايات السود الذي يخرج من المشرق ويزيل عرش بني أمية ويقيم العدل ويحكم بالحق[56] .

وقد شاعت بين المسلمين على مختلف فرقهم جملة من الأحاديث تفيد أن رجلاً من آل البيت سيظهر في آخر الزمان ، يخلص الأمة الاسلامية من الظلم والعدوان ويحكمها بالحق والعدل ، وروت تلك الأحاديث الى جانب الكتب الشيعية جملة من الكتب السنية مثل صحيح الترمذي وسنن أبي داود وسنن ابن ماجه ومستدرك الحاكم النيسابوري . ومن أشهر تلك الأحاديث قول الرسول ﷺ : « لو لم يبق من الدنيا الا يوم ، لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً »[57] . ومنها ما روي عن سعيد بن المسيب قال : كنا عند أم سلمة فتذاكرنا المهدي فقالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : المهدي من ولد فاطمة[58] ، وقد أوصل بعضهم هذه الأحاديث الى خمسين حديثاً[59] .

ولم يرو شيئاً من هذه الأحاديث البخاري ومسلم في صحيحيهما : وهو ما جعل أهل السنة ينقسمون بين مؤمن بفكرة المهدي المنتظر بناء على تصحيح الأحاديث الواردة فيه ، وبين طاعن في هذه الفكرة راد لها بناء على تضعيف تلك الأحاديث . الا أن المؤمنين بالمهدية من أهل السنة لم يجعلوها أصلاً من أصول

---

(55) انظر : احمد امين ـ ضحى الاسلام : 3 /238 ، وفان فلوتن : السيادة العربية : 120 .

(56) انظر المصدرين السابقين : نفس الصفحات . وقد شاعت بعض الأحاديث تتحدث عن صاحب الرايات السود لعل أشهرها الحديث الذي عرف بحديث الرايات أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي1 .

(57) أخرجه أبو داود في كتاب المهدي ، كما أخرجه الترمذي في الفتن .

(58) اخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب خروج المهدي والترمذي في الفتن .

(59) انظر هذه الأحاديث في : أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق ـ المهدي المنتظر : 7 وما بعدها ، وابن خلدون ـ المقدمة279 وما بعدها .

العقيدة كما هو الأمر لدى الشيعة ، ولم يعينوها في شخص بذاته من الأشخاص ، بل صدقوا بها في الغالب على أنها ضرب من صلاح الدنيا يعم فيه الحق والخير على يد رجل ينتسب الى آل البيت ، ويكون علامة من علامات الساعة ، ومن هؤلاء المصدقين السيوطي الذي كتب في ذلك كتابه « العرف الوردي في أخبار المهدي » وابن حجر العسقلاني الذي كتب « القول المختصر في علامات المهدي المنتظر » ويوسف بن يحيى الدمشقي الذي كتب « عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر »(60) .

ومن أشد الطاعنين في هذه العقيدة ابن خلدون ، فقد خصص في مقدمته فصلاً في نقدها وابطالها(61) ، وسلك في ذلك مسلكين : أولهما تضعيف الأحاديث التي وردت في المهدي المنتظر بالتجريح في رواتها ، وثانيهما بيان فقدان السبب الذي يتم به ظهور ما يزعم من المهدي المنتسب الى آل البيت وغلبته وامتلاكه ، وهو العصبية التي لا تكون غلبة الا بها ، وذلك لأنه « لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه . . . وعصبية الفاطميين بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق ، ووجد أمم آخرون استعلت عصبيتهم على عصبية قريش . . . [ولذلك فإنه إذا ما دعا] فاطمي منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة ، إلا مجرد نسبه في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن »(62) .

وقد كان لشيوع فكرة المهدية بين كثير من أهل السنة بسبب(63) تلك الأحاديث المروية في شأنها أثر في الحياة السياسية والاجتماعية ، ظهر بالأخص في قيام حركات

---

(60) انظر : احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 404 .

(61) انظر : ابن خلدون ـ المقدمة ـ279 وما بعدها .

(62) انظر : ابن خلدون ـ المقدمة : 294 - 295 .

(63) يذهب كثير من الباحثين الى أن السبب الحقيقي لشيوع هذه العقيدة هو التناقض الذي يحصل في النفوس بين المثل الاسلامية في الحكم وبين ما يجري به واقع الحكام من ممارسة الظلم والطغيان ، مع القعود عن تغيير ذلك الواقع ليقترب من المثال ، اما قصوراً أو امتناعاً ، فتنشأ فكرة المهدي المنتظر المخلص علاجاً نفسياً لذلك التناقض ، ويستدل هؤلاء الباحثون على ذلك بأن الفرق الاسلامية التي تؤمن بالخروج وتمارسه لم تشع بينها تلك العقيدة وذلك مثل الخوارج والزيدية ، انظر في ذلك ، احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة416 وما بعدها وأحمد امين ـ ضحى الاسلام : 3/241 .

سياسية اجتماعية على أساس من القول بالمهدي ، حيث وظف القائمون بها الأحاديث الآنفة الذكر ليجعلوها منطبقة على أشخاصهم ، وأدعوا أنهم المهديون الذين سيقاومون الفساد والظلم ويقيمون العدل ، ولعل من أكبر تلك الحركات وأكثرها تأثيراً ونفاذاً حركة المهدي بن تومرت بالمغرب والحركة المهدية في السودان(64) .

ب ـ ظهور المهدي ومهمته عند ابن تومرت :

لقد أشرنا آنفاً الى أن ابن تومرت يقرن دوماً بين فكرة المهدية وظهور المهدي ، وبين الظروف التي يعيشها الناس في عهده وشخصه هو بالذات ، وفي سياق هذا المعنى جعل يبين الفساد الذي استفحل في وقته ، ويعدد مظاهره ، ويوغل في تصويره ، فيقرر أن الزمن قد كثر فيه الفساد ، وأدلهمت فيه الظلمات واشتبكت فيه الأباطيل ، وانعقدت فيه الجهالات ، واختلطت فيه الحقائق وانعكست ، وانخمدت فيه الأنوار وانخملت وآختبلت فيه الآراء وانمزجت ، وتحكمت فيه الحثالة ، حتى صار زخرف الدنيا ديناً ، والجهل علماً والباطل حقاً والمنكر معروفاً ، والجور عدلاً ، وأسس لهذا العكس قواعد راسخة ثابتة فثبتت أصول الباطل حتى ارتفعت فروعه ، ولم يظهر لكل الورى الا فروعه عن أصوله(65) .

ولما يحكم ابنُ تومرت تصوير هذا العنصر المهيىء لظهور المهدي ، وهو فشو الظلم والفساد ، يرتب عليه نتيجته وهي ظهور المهدي المنقذ من هذا الفساد ، فيذكر أولاً أوصافه وأعماله فيقول : « انه فرد في زمانه صادق في قوله ، وانه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور ، وان أمره قائم الى أن تقوم الساعة »(66) . ثم يخبر بظهور المهدي منطبقة عليه تلك الأوصاف منوطة بعهدته تلك المهام فيقول : جاء المهدي في زمان الغربة ، ووعده الله قلب الأمور عن عادتها وهدمها بهدم قواعدها ، ونقلها الى الحق باذن الله حتى تنظم الأمور على سنن الهدى ، وتستقيم على منهاج التقوى ،

---

(64) انظر : أحمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 427 وما بعدها .

(65) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 250 - 251 .

(66) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .

وينهدم الباطل من قواعده ، وتنهدم بانهدامه فروعه ، ويثبت الحق من أصله ، وتثبت بثبوته فروعه ، ويظهر العلم من معادنه ، ويشرق نوره في الدنيا بظهوره ، حتى يملأها عدلاً كما ملئت قبله ظلماً وجوراً ، بوعد ربه كما وعد ، وبفضله كما سبق[67] .

على هذا النحو يبرز آبن تومرت المهدي ويخبر بظهوره كفكرة مجردة عن شخصه ، وان لم تكن مجردة عن زمنه وظروفه ، وكأنما هو يتحاشى أن يصرح بأنه هو المهدي ،حتى في تلك الخطبة التي بويع اثرها بالمهدية[68] لم يسند الأمر فيها الى نفسه بصفة صريحة وانما قال : « الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء ، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه . . وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، يبعثه الله لنسخ الباطل بالحق ، وان يملي مكان الجور العدل ، والمغرب الأقصى منبته ، وزمانه آخر الزمان ، والاسم الاسم ، والنسب النسب ، والفعل الفعل . . . »[69] . ولما رأى أصحابه هذا التلميح الى نفسه ، قاموا اليه ، وقالوا له : ان هذه الصفة لا توجد الا فيك ، فأنت هو المهدي فقاموا وبايعوه[70] .

ومما يثير الانتباه أننا لا نجد في مؤلفات المهدي ورسائله ادعاء صريحاً من قبله للمهدية ، وقد كان في مراسلاته يلقب نفسه بألقاب مختلفة الا لقب المهدي ، ومن ذلك ما جاء في احدى رسائله « من محمد بن عبد الله العربي القرشي الهاشمي الحسني الفاطمي المحمدي »[71] ، وما ذكره ابن القطان من أنه وقف على صك كتبه ابن تومرت ، ومما جاء فيه : « أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت ، وأنا مهدي آخر الزمان » ، ليس موثوقاً به تمام الثقة ، لأنه يحمل تاريخ سنة 511 ، وقد كنا رأينا

---

(67) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 251 ، وانظر أيضاً : شرح أعز ما يطلب لمؤلف مجهول : 75 و .

(68) انظر ص 115 من هذا البحث .

(69) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 78 ، وانظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 75-76.

(70) انظر نفس المصدر والصفحة .

(71) انظر : البيذق ـ اخبار المهدي : 1 (ط باريس 1928) .

سابقاً [72] ان اعلان المهدية والمبايعة بها لم يكن الا في سنة 515 لما استقر بالسوس . ومن المحتمل أن يكون هذا الامساك من ابن تومرت عن التصريح بالمهدية لنفسه والاكتفاء بالتلميح لتكون المبادرة من أصحابه ، مشيراً الى أنه لم يكن في قرارة نفسه يؤمن بأنه هو المهدي المنتظر ، ولكن لما كان في الأمر مصلحة سياسية تتمثل في جلب الاتباع واحكام تبعيتهم ، وجد في نفسه استحساناً في مبايعة أصحابه له بالمهدية ، فأيده بلسان الحال لا بلسان المقال ، ايمانا بالمصلحة السياسية ، لا اقتناعا عقدياً .

ثم يأتي الاتباع والمحبون من بعده ليرسخوا فكرة مهدية ابن تومرت ، ويجعلوا منها مناطا للبرهان العقلي والنقلي ، وهو ما فعله أبو عبد الرحمان بن طاهر [73] الذي ألف في ذلك رسالة سماها «الكافية في البرهان على المهدي» وقد أجرى فيها حواراً خياليا بين نفس مطمئنة منتصرة للمهدي ، ونفس أمارة بالسوء متشككة في أمره ، ومن بين ما قال فيها : « قالت المطمئنة : فلينظر الآن أوصافه ـ عليه الصلاة والسلام ـ للمهدي الذي بشر به أن يكون في آخر الزمان ، فإن صدقت تلك الأوصاف على المهدي أبي عبد الله محمد بن عبد الله ـ رضي الله تعالى عنه ـ لزمك ان تنقادي الى الحكم بأنه المهدي الذي بشر به رسول الله صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم »[74] . وعلى هذا السياق كان شارح أعز ما يطلب يعاود القول في مواضع كثيرة من شرحه ، ومما قال في ذلك : « . . . فهذا وصف من خرج عليه المعصوم رضي الله عنه ، وبقطعهم وفضح ما كانوا عليه من التقليد والرأي ، استوجب الاخبار عنه من جده عليه السلام بأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت قبله ظلماً

(72) انظر ص 114 من هذا البحث .

(73) رجح محمود علي مكي (تحقيق نظم الجمان : 50) أن يكون هذا هو أبو عبد الرحمان محمد بن عبد الرحمان بن أحمد ابن عبد الرحمان بن طاهر المرسي ، أحد علماء مرسية وقد تولى رياستها في عهد عبد المؤمن وتوفي بمراكش سنة574 ، وله ترجمة في التكملة لابن الأبار (رقم774 طبعة مدريد1883 ص238) ، انظر ابن القطان ـ نظم الجمان50 .

(74) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 56 .

وجوراً[75] ، ونتيجة لهذا التأكيد من أصحاب ابن تومرت وأتباعه من السياسيين والمؤرخين على أنه هو المهدي المنتظر أصبحت هذه الفكرة اقتناعاً راسخاً لكامل الموحدين وبقيت كذلك مدة طويلة ، ولم تطرح للمراجعة الا في مرحلة متأخرة من الدولة الموحدية[76] .

جـ - العلم بالمهدي واتباعه : بناء على الأحاديث التي وردت في المهدي والعلامات التي تذكرها تلك الأحاديث ، يقرر ابن تومرت أن العلم به يصبح أمراً واجباً ، والايمان به يصبح حتماً على كل إنسان ، وذلك على مستويين : الأول الايمان به كفكرة مجردة باعتبار الجانب الاخباري في الأحاديث ، والثاني ، الايمان بشخصه باعتبار الجانب الوصفي فيها الذي يحدد علاماته ، وأوصافه ، قال المهدي في ذلك : « ان العلم بالمهدي ثابت في كل مكان وفي كل ديوان ، وذلك لما روى فيه من الأحاديث الى درجة الاستفاضة حتى علم في العرب والعجم والبدو الحضر ، وان ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره ، ولذلك فإن الايمان به واجب »[77] ؛ ثم يبنى على هذه الأحكام القطعية غير المستندة الى أدلة حكماً يعتبر كالنتيجة لها ، وهو « أن من شك فيه كافر »[78] ، فجاء حكماً يحمل من التحكم والمبالغة ما تحمل مقدماته .

ولما كان الأمر كذلك من وجوب العلم بالمهدي والايمان به ، كانت طاعته والانقياد له أمراً واجباً أيضاً ، ويصور ابن تومرت ذلك الوجوب في تأكيد وقطعية اذ يقول : « السمع والطاعة له واجب واتباعه والاقتداء بأفعاله واجب ، والايمان به والتصديق به واجب على الكافة ، والتسليم له واجب ، والرضى بحكمه واجب ، والانقياد لكل ما قضى واجب ، والرجوع الى علمه واجب ، واتباع سبيله

---

(75) مجهول - شرح أعز ما يطلب : 50 و .

(76) انظر ص 407 من هذا البحث .

(77) ابن تومرت - كتاب القواعد : 257 .

(78) نفس المصدر والصفحة .

واجب »[79] وبناء على هذه السلسلة من الواجبات، فإن أمر المهدي يصبح أمراً حتمياً، لا يكابر ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند، ولا يخالف ولا ينازع، ومن خالفه يقتل، لا دفع في هذا لدافع، ولا حيلة فيه لزائغ، ثبت بنصوص الكتاب وقواطع الشرع[80].

ان هذه الجملة من الأحكام القطعية القاسية، التي أوردها المهدي ايراداً متحكماً غير مستند الى الدليل، يمكن أن نجد تفسيراً لها في الأحداث القاسية التي شهدتها فترة قيامه بدعوته، وخاصة منها تلك المواجهة العنيفة التي لقيها من المرابطين، فإن هذه الأحداث وجهته الى طلب أسباب النصر، ومن أهمها طاعة أتباعه وأنقيادهم له، فوقع في هذه المبالغات والأخطاء، وكثيراً ما تجر ملابسات الواقع الى الوقوع في الخطأ.

ويتبين مما تقدم عرضه في مهدية ابن تومرت، أنها مهدية ذات خصائص وعناصر متميزة، تختلف بها عن المهدية كما قررها الشيعة، وتختلف بها عن فكرة المهدي المنتظر كما شاعت عند بعض أهل السنة، فهي تختلف عن الأولى لافتقارها الى عنصر الرجعة بعد الغيبة التي تنسب عند الشيعة الى امام بعينه يختفي زمناً مع بقائه على قيد الحياة بمعجزة إلهية، ثم يعود ليكون المهدي المخلص[81]، وتختلف عن الثانية في تعيينها لشخص ابن تومرت مهدياً، وفي الارتقاء بها الى درجة الأحكام العقدية التي يستلزم الاخلال بها ايماناً وعملاً أقسى الأحكام والعقوبات كما رأيناه. واذا ما نظرنا الى هذه المهدية في أسسها المجردة دون ملاحظة عنصر التشخيص فيها، ظهر لنا أنها أقرب الى المهدية السنية منها الى المهدية الشيعية، اذ هي تقوم على فكرة انقاذ الأمة الاسلامية مما تسقط فيه من المفاسد والشرور مجردة من كل الخوارق

---

(79) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 252 .

(80) انظر ابن تومرت ـ كتاب الامامة ـ254 - 256 .

(81) المهدي العائد عند السبئية هو علي بن أبي طالب، وعند المختارية هو محمد بن الحنفية، وعند الامامية الاثني عشرية هو محمد بن الحسن العسكري، انظر في ذلك : محمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية : 80 وما بعدها، أحمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 415، علي الشابي ـ مباحث في علم الكلام والفلسفة : 58, 99، وانظر في الغيبة عموماً الكليني ـ الكافي : 1/ 335 وما بعدها .

والخرافات ، وهي الفكرة التي تضمنتها الأحاديث التي ذكرناها آنفاً ؛ الا أن عنصر التشخيص الذي ارتبطت فيه الفكرة المجردة بشخص ابن تومرت أضفى عليها صبغة من المغالاة والغموض جعلتها تتميز بكيان منفرد ، وكانت منشأ لكثير من الأحكام القاسية سلطت على ابن تومرت من قبل المؤ رخين والباحثين(82) .

4 ـ العصمة :

أ ـ تمهيد : العصمة فرع من الامامة ، لأنها صفة من صفات الامام ، ولم نر من يعلقها بغيره ، وهي تعني الخلو عن الأخطاء والآثام على مستوى الفكر والسلوك .

وسائر الفرق الاسلامية من غير الشيعة لا يثبتون العصمة الا للأنبياء ، وينفون وجوبها عن كل من سواهم من البشر ، واختلفوا في مناط العصمة زماناً وموضوعاً ، وصار الاكثرون الى أن الأنبياء معصومون بعد نبوتهم عن الخطأ في التبليغ ، وعن ارتكاب الكبائر والخسيس من الصغائر على وجه العمد ، وجوزوا الخطأ والنسيان فيما دون ذلك من الأفكار والأفعال(83) .

أما الشيعة فإنهم أثبتوا العصمة للأيمة الى جانب الأنبياء ، وأغلبهم ذهب في ذلك الى الاطلاق ، فقالوا : «إن الامام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة الى الموت ، عمداً وسهواً ، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان »(84) . وعمدة استدلالهم على ذلك أن الامام منصوب من قبل الله تعالى لهداية البشر خليفة للنبي ، وهو لذلك واجب الاتباع والطاعة ، فإذا ما جاز أن يصدر منه الخطأ والنسيان والمعصية ، جاز تبعاً لذلك أن يفعل الناس الخطأ والمعصية برخصة من الله تعالى ،

---

(82) انظر في ذلك : عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 296 .

(83) انظر مختلف الآراء في ذلك وآراء الأشاعرة خاصة في : البغدادي ـ أصول الدين : 167 ، والايجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه 2/429 ، القاضي عبد الجبار ـ المغنى : 15/304 وما بعدها ، احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 111 .

(84) محمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية : 72 ، وانظر احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 106 .

بل وجب عليهم ذلك ، وهو باطل بضرورة الدين والعقل[85] .

ب ـ عصمة الامام عند ابن تومرت : يثبت ابن تومرت للامام العصمة على وجه الصراحة والقطع ، فهو يقول : لا يكون الامام الا معصوماً من الباطل ، ومعصوماً من الضلال ومعصوماً من الفتن ، ومعصوماً من العمل بالجهل[86] .

ولم يورد المهدي تفصيلاً لمناط العصمة في فكر الامام وعمله ، الا أننا نستنتج من أقواله أن العصمة تتعلق بجانبين أشار اليهما في قوله : « لا يصح الاتفاق الا باستناد الأمور الى أولى الأمر ، وهو الامام المعصوم من الباطل والظلم »[87] .

فالجانب الأول تتضمنه العصمة من الباطل ، وهي تعني عصمة الامام في الآراء والمبادىء والتعاليم التي يدعو اليها ويبشر بها، فهي كلها حق ولا يداخلها الباطل بحال من الأحوال كالكذب والجهل والابتداع وغيرها من الطرق المؤدية الى الخطأ ، وهو ما أكده في موضع آخر بقوله متحدثاً عن المهدي « انه معصوم فيما دعا اليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه »[88] .

والجانب الثاني تتضمنه العصمة من الظلم ، وهو يتعلق بسياسة الناس والقيام على شؤ ونهم وتدبير أمورهم ، وقد أكد المهدي عصمة الامام في تصرفاته في هذا الجانب ، وعبر عن ذلك بالعصمة من الفساد كما في قوله : « لا يقوم بحقوق الله الا العدل الرضا المعصوم من الفساد »[89] .

والمقصود بالفساد في هذا المقام فساد الحكم بارتكاب المظالم وممارسة القهر والطغيان والتفريط في مصالح العباد ، وكثيراً ما كان المهدي يستعمل لفظ الفساد في هذا المعنى ، حتى أصبح خاصاً به عند الاطلاق ، وأكثر ما كان يستعمله في حديثه

---

(85) نفس المصدر : 60 ، وانظر أدلة أخرى والرد عليها من قبل الفرق الأخرى في : احمد محمود صبحي ـ نظرية الامامة : 116 وما بعدها والبغدادي ـ أصول الدين : 277 .

(86) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 245 .

(87) نفس المصدر : 246 .

(88) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 257 .

(89) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 246 .

عن المرابطين ووصف ظلمهم وانحراف حكمهـم ، وقـد عقـد في رسالـة في بيان طوائف المبطلين باباً ترجم له بقوله : « باب في وجوب جهادهم [أي المرابطين] على العناد والفساد في الأرض »[90] .

وفيا عدا هذين الجانبين مما يتعلق بسائر الاخطاء والمعاصي لا نجد للمهدي تفصيلاً وتوضيحاً فيا اذا كانت جائزة في حق الامام أو هو معصوم منها فتكون عصمته مطلقة ، الا أن تكون اشارة مبهمة وردت في مقام الاستدلال على العصمـة ، قد يفهم منها أنه يذهب الى العصمة من مطلق المعصية ، وهي قوله : « . . . ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة »[91] ؛ ولكن التعميم الذي تفيده المعصية ، وورودها في سياق المناطين المتقدمين ، ربما رجحا ان القصد منها منصرف الى المعصية في مجال العلوم والمبادىء التي يبلغهـا ، ومجـال سياسـة النـاس وادارة شؤ ونهـم ، وتخـرج بذلك سائـر أوجـه التصرف الأخـرى عن أن تكون مناطـاً للعصمة .

واذا كان الأمر كذلك ، فما هو موقع هذه العصمة التي قال بها المهدي من عصمة الشيعة ؟ من الواضح أن هذه العصمة هي درجة أقل من العصمة التي يثبتها الشيعة لايمتهـم تلك التي تتصف بالشمول والاطلاق كما مر بيانه ، في حين تتسع عصمة المهدي كما هو راجح لبعض الاخطـاء والمعـاصي في غـير المجـالات التـي حددها .

ويبدو ان ما ذهب اليه ابن تومرت من عصمـة الامـام ليس الا تعبـيراً عن الشروط التي اشترطها أهل السنة والمعتزلة في الامام ، ولكنه تعبـير اكتسى صبغـة الغلو ، بفعل القسوة في الأحداث التي أحاطت بابن تومرت في دعوته ، وهو الشأن في كثير من أفكاره المتعلقة بالامامة خاصة ، والقرائن التي تجعلنا نميل الى هذا الرأي هي التالية :

---

(90) ابن تومرت ـ رسالة في بيان طوائف المبطلين : 266 .

(91) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 246 .

أولاً : ان الشروط التي اجتمعت عليها الفرق من أهل السنة والمعتزلة والخوارج ترجع الى محورين أساسيين : الأول بلوغ درجة من العلم تبوئ للاجتهاد في أصول الدين وفروعه. والثاني، بلوغ درجة من العدالة تستجمع صفات الورع والاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير لشؤون الناس[92] . وهذان المحوران يقابلان تماماً ذينك المناطين اللذين تعلقت بهما العصمة عند المهدي ، وهما : العصمة من الباطل ، ويقابلها العلم ، والعصمة من الظلم ، وتقابلها العدالة ؛ فهذا التوافق في مناط العصمة عند ابن تومرت ، ومناط الشروط عند الفرق التي ذكرناها قرينة على رجحان ما ذكرناه .

ثانياً : كان ابن تومرت ينسب العصمة احياناً الى المهدي واحياناً الى الامام باطلاق ، وقد تقدم لنا أنه جعل في سلسلة الايمة الخلفاء الراشدين الأربعة ، فيكون هؤلاء مشمولين بالعصمة التي نسبها إلى الإمام عامة ،ومن المستبعد أن ينسب اليهم عصمة بالمفهوم الشيعي، وقد تحدث عن أبي بكر وعمر بالأخص حديثاً مطولاً[93] دون أن يشير الى ذلك لا من بعيد ولا من قريب ، والحال أنه قد وصفهما بسائر أوصاف العدالة والعفة وحسن السيرة ، وهو ما يقوم قرينة على أنه لا يقصد بالعصمة مفهومها الشيعي .

ثالثاً : لم نعثر في مؤلفات المهدي على تحديد لحقيقة العصمة وبيان لعناصرها ، وانما هو أثبتها للامام دون شرح وتحديد ، وهو ما يسمح لنا بأن نفترض أنه استعمل العصمة في معناها اللغوي ، وهو المنع ، فيكون بذلك ما ذهب اليه من أن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ومن الظلم ، مقصوداً به أنه لا يكون الا كافاً عن الباطل وعن الظلم ، ويقترب حينئذ معنى العصمة عند المهدي من معنى اشتراط العلم والعدالة عند سائر الفرق ، ولكن التعبير بلفظ العصمة مع الالحاح

---

(92) انظر شروط الامام في : القاضي عبد الجبار ـ المغنى : 10 (القسم 1) ـ 201 ، وما بعدها ، 208 وما بعدها ، البغدادي ـ أصول الدين 277 ، الآمدي ـ غاية المرام : 383 ، الايجي والجراجاني ـ المواقف وشرحه : 465/2 .

(93) انظر : ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 248 - 249 .

عليه والمبالغة فيه الى جانب ما احاطه بشخص المهدي بعض أتباعه المفتونين به من تعظيم ، وما نسبوه اليه من كرامات وخوارق تصور العناية الالهية به[94] جعل الدارسين والمؤرخين ينسبون اليه القول بالعصمة بالمفهوم الشيعي ، وهو ما عبر عنه ابن خلدون خاصة في قوله : « ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة الا ما كان من وفاقه الامامية من الشيعة في القوم بالامام المعصوم[95] » . ويبدو من القرائن السابقة أن هذه العصمة التي ذهب اليها المهدي هي درجة وسطى بين عصمة الشيعة التي أثبتوها للامام ، وبين شروط الامامة التي وضعتها سائر الفرق فيما يتعلق بالعلم والعدالة ، وهي تشبه أن تكون الدرجة المثلى لتلك الشروط التي اذا ما تحققت على الوجه الكامل ، اقترب حال من تحققت فيه من درجة العصمة بمفهومها الشيعي[96] .

جـ ـ دليل العصمة : أورد ابن تومرت استدلالاً على ثبوت العصمة للامام صياغته كالتالي : الامام مهمته أن يقاوم الباطل والظلم وينشر الحق والعدل ، والباطل والظلم لا يرتفعان الا بالحق والعدل ، ولذلك وجب أن يكون الامام معصوماً من الباطل والظلم حتى ينشر الحق والعدل .

---

(94) مثل البيذق وشارح أعز ما يطلب وابن القطان ، وقد عقد هذا الاخير فصلاً في نظم الجمان : 38 وما بعدها ، بعنوان « عصمته رضي الله عنه » ، ذكر فيه تلك المخاطر التي كانت تحيط بالمهدي في رجوعه من المشرق خاصة ، وكان الله يخرجه منها سالماً دائماً ، ورغم أن تصوير هذه الأحداث في ذاتها وابراز العناية الإلّهية فيها ، من شأنه أن يجعل المؤرخين اللاحقين يفسرون قول المهدي بالعصمة تفسيراً شيعياً ، فإن هذا المفهوم للعصمة كما أورده ابن القطان ، وهو عصمة الله للمهدي من المخاطر يؤيد ما رجحناه من أن العصمة التي قال بها المهدي تفسر تفسيراً لغوياً لا عقدياً شيعياً .

(95) ابن خلدون ـ العبر : 6/ 471 ، وانظر السلاوي ـ الاستقصا : 2/ 73 .

(96) ذهب عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 293 الى أن العصمة التي قال بها ابن تومرت هي عصمة سنية من حيث انها لم تخرج عما أثبته أهل السنة للأنبياء من عصمة من الكذب والخيانة والجهل ، وهذا رأي غير مستقيم ، لأن أهل السنة اثبتوا العصمة بهذا المعنى للنبي في حين أثبتها ابن تومرت للامام ، وهو ما لا يراه أهل السنة ، فالأمران مختلفان لاختلاف الجهة ، وقد كان هذا الباحث في ص227 فسر كون عصمة المهدي عصمة سنية تفسيراً مخالفاً لهذا حيث بناه على أن هذه العصمة ليست الا الشروط التي وضعها أهل السنة للامام في صورتها المثالية ، وهذا يقترب مما ذهبنا اليه آنفاً .

أما المقدمة الأولى فهي لا تحتاج الى دليل لظهورها . وأما المقدمة الثـانية ، فدليلها أن الشيء لا يدفع الا بضده ، فلا تدفـع الظلمـة الا بالنـور ، ولا يدفـع الضلال الا بالهدى ، ولا يدفع الجور الا بالعدل ، ولا تدفع المعصية الا بالطاعة ، ولذلك فإن الامام لا يكون الا معصوماً من الباطل ليهدم الباطل ؛ لأن الباطل لا يهدم الباطل ومعصوماً من الضلال ، لأن الضلال لا يهدم الضلال ، وكذلك المضل لا يهدم الضلال ، وكذلك المفسد لا يدفع الفساد ، لأن الفساد لا يهدم الفساد ، وقد قال الله تعالى في هذا المعنى ﴿ وإذ ابتلـى ابراهيم ربّـه بكلمات فأتمهـنّ قال إنـي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينـال عهدي الظالمين ﴾ (البقـرة / 124) . وفي هذا بيان شاف لكون الظالـم لا يهدم الظلم ، ولا يقوم بالعدل أبداً ، ولذلك لا يناله عهد الله[97] .

ولـم يرد هذا الدليل ضمن الأدلة المعتمدة عند الشيعة في اثبـات العصمـة للامام[98] وذلك لأنه لا يخص معنى العصمة كما حددوه ، بل يتجه الى ما ينبغي أن يتوفر في الامام من الكف عن الباطل والظلـم ، وهو ما قد يكون ناتجاً عن امتناع ذاتي بمقتضى الورع ، ولا يلزم أن يكون على عصمة ، وايثار ابن تومـرت لهـذا الدليل دون سائر الأدلة التي أوردها الشيعة على عصمة الامام يشير مجدداً إلى أنه لا يذهب بمعنى العصمة إلى مايذهبون كما بيّناه آنفاً ، فهو دليل على ما ينبغي توفره في الامام من شروط العلم والعدالة بدرجة الكمال ، أكثر ممـا هو دليل على وجـوب العصمة بالمعنى الشيعي .

---

(97) ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 244 - 245 .

(98) ورد عنهم دليل قريب منه ولكنه ليس نفسه ، وهو قولهم : الامام مهد دائماً ، وكل مهد لا بد أن يكون مهتدياً ، اذ كيف يعطي الشيء من فقده ، فوجب أن يكون مهتدياً دائماً ، كما ورد عنهم من الأدلة النقلية الآية التي استدل بها المهدي المذكورة اعلاه ولكن مع خلاف في وجه الاستدلال . انظر : أحمد محمود صبحي ـ نظريـة الامامة : 126 وما بعدها ، والايجي ـ المواقف : 2/466 .



الفصل الرابع

الإيمان والفعل الإنساني

I ـ الايمان :

يمكن أن نستجلي رأي المهـدي في الايمان اعتماداً على آراء متفرقـة وردت في تآليفه ، ومن خلال بعض مواقفه العملية أثنـاء قيامـه بالدعـوة ، وأثنـاء مواجهـة المرابطين فيما سلط عليهم من الأحكام ، وأطلق عليهم من الصفات والأسماء التي تعكس رأيه في حقيقة الايمان والكفر .

1 ـ عناصر الايمان :

بماذا ينعقـد الايمـان وتكتمـل حقيقتـه ، هل بالتصـديق القلبـي فقـط ؟ أم بالتصديق والاقرار ؟ أم بهما معاً مع العمل بالجوارح ؟ تلك هي المسألة الأسـاسية التي تناولها المتكلمون بالبحث ، وانطلقوا منها الى بحث مسائـل فرعية أخـرى ، فماذا كان موقف ابن تومرت من هذه المسألة ؟ .

جاء في رسالة العموم والخصوص تعريف للايمان هو التالي :

« الايمان في اللغة التصديق بالشيء ، يقال آمن فلان بكذا ، أي صدقـه ، وآمـن بالوثن وبالسحر ، أي صدقهما ، ثم ان الشرع خصصه وقصره على الذي يؤ من بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، حتى اذا قيل مؤ من ، لا يعقل منه الا المؤ من بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاءت به رسله ، فمتى لم يؤ مـن بهـذه الأشياء ، فلا يسمى مؤ مناً في الشرع »(1) . ويبدو من هذا التعريف أن المهدي يميل الى اعتبـار الايمان تصديقاً بالقلب كما هو مذهب الأشاعرة ، اذ يعرفون الايمان بأنه « التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة ، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ، واجمالاً فيما علم اجمالاً »(2) .

---

(1) ابن تومرت ـ رسالة في أصول الفقه : 186 .

(2) الايجي ـ المواقف : 2/454 ، وانظر : البغدادي ـ أصول الدين : 247 .

وقد أورد المهدي في نفس هذا السياق جملة من الأحاديث ، يفيد محتواها بطريقة ضمنية أن الايمان ينعقد بالتصديق القلبي ، ومن بينها حديث معاذ بن جبل عن الرسولﷺ أنه قال : « ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، الا حرمه الله على النار ، قال يا رسول الله ، أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا ، قال : إذاً يتكلوا »[3] .

لكننا نجده في مواطن أخرى يتجه بحقيقة الايمان نحو جعل العمل بالجوارح جزءاً منها بحيث لا تنعقد الا بانعقاده كما ذهب اليه سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة والخوارج وابن حزم[4] ، وهو ما يفيده قوله : « انما ينفع قول لا إله إلا الله بالتزامها واعتقادها والعمل بها ، ومن قالها ولم يلزم حقيقتها ، وخالف فعله قوله ، لم ينفعه القول بها »[5] ، فقوله : لم ينفعه القول بها ، أي لم ينعقد السبب الذي يجعله يفوز بالنجاة ويدخل الجنة وهو تحقق الايمان .

وجاء في رسالة القواعد ما يؤكد هذه الوجهة حيث ورد قوله : « ان المعطل بالأفعال كالمعاند بالأقوال فيما يتعلق بهما من الأحكام »[6] ، ومقتضى هذا القول أن تخلف الأفعال يؤدي الى انتقاض حقيقة الايمان ، كما يؤدي اليه الجحود والمعاندة بالقول .

وقد أورد البيذق قصة جرت للمهدي بمدينة تونس ، يسفر موقفه فيها عن تبنيه لهذا الفهم للايمان ـ أي جعل العمل عنصراً من حقيقته ـ ، وذلك أنه لما كان المهدي بتونس شهد الجمعة ، وبعد الفراغ من صلاتها صلى على الجنائز ، فنظر الامام الى جنازة من وراء الناس ، فقال لهم : لم لا تصلون على هذه الجنازة ؟ قالوا له : هو يهودي ، وكان يصلي ، فقال : أفيكم من يشهد له بالصلاة؟ فقال الناس

---

(3) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 وهذا الحديث أخرجه مسلم في كتاب الايمان .
(4) انظر : ابن حزم ـ الفصل . . . : 3/ 137 وما بعدها .
(5) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .
(6) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .

نعم من كل جانب ومكان ، فقال لهم : قد شهدتم له بالايمان[7] . ومن البين أن الإيمان الذي عناه المهدي ليس منحصراً في الصلاة ، وإنما هي جزء منه ، وقد اعتبر ذلك شاهداً على ما في القلب من التصديق . أما إذا علم فراغ القلب ، فإن كل عمل حينئذ يصبح لا قيمة له ، ولا ينعقد به ايمان ، وهو ما أكده في موطن آخر اذ يقول : « العبادة لا تصح إلا بالايمان والاخلاص ، والايمان هو التصديق ، وأي عبادة تصلح لمن لا تصديق له ؟ فمن قال أن العبادة تصلح دون تصديق ولا اخلاص فقد كابر »[8] .

ونعثر في رسالة التوحيد على ما يزيد رأي المهدي في هذه المسألة وضوحاً ، وذلك من خلال شروط وضعها لكي يكون الايمان صحيحاً ، وقد ترجم لذلك بقوله : « باب في تقييد لا إله إلا الله بتقييدات في الشريعة غير باق على اطلاقه منها » ، وهو يهدف بذلك الى أن يضبط صورة للايمان الصحيح بتحديد عناصره ، ورسم أركانه . ونلاحظ بهذا الصدد أن المهدي كثيراً ما يستعمل لفظ التوحيد بمعنى الايمان وقد سمى أصحابه بالموحدين اشارة الى ما تحقق فيهم من شروط الايمان وعناصره كما كان يراها .

أما تلك الشروط التي عبر عنها بالتقييدات فهي التالية :

أ ـ أن يكون الايمان عن علم لا عن ضده ، ولعله في هذا يحترز من الايمان التقليدي .

ب ـ أن يكون عن يقين لا عن شك .

ج ـ أن يكون عن اخلاص لا عن شرك .

د ـ أن يصحبه العمل ، ويبتعد عنه الاتكال .

هـ ـ أن يتطابق فيه القول باللسان مع التصديق بالقلب .

---

(7) انظر : البيذق ـ أخبار المهدي : 34 .

(8) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 221 .

و ـ أن يخلص فيه القصد لله تعالى .

ز ـ أن يثبت ويستمر حتى الموت[9] .

يتبين من هذه الشروط أن المهدي يعتبر أن الايمان الصحيح المطلوب في الشرع هو الذي يستجمع عناصر ثلاثة : التصديق القلبي ، والاقرار اللساني ، والعمل بالجوارح[10] ، وليس ما ورد آنفاً من اطلاق الايمان على التصديق الا اطلاقاً للكل على جزء من أجزائه . وبهذا المعنى يكون ابن تومرت متفقاً في تحديد حقيقة الايمان الصحيح مع عامة الفقهاء والمحدثين ومع الخوارج والمعتزلة وابن حزم كما سبقت الاشارة اليه ، مخالفاً للأشاعرة والماتريدية في قصرهم الايمان على التصديق القلبي[11] .

2 ـ مرتكب الكبيرة :

اذا كان الايمان لا ينعقد الا باجتماع العناصر الثلاثة الآنفة الذكر ، فإلى أي حكم يؤ ول الأمر عندما ينتقض واحد منها ويتعطل ؟ وأي اسم يطلق على المعطل ؟ لم يختلف المتكلمون كثيراً في حكم من عطل التصديق أو الاقرار واسمه ، فالأول منافق ، والثاني ان لم يكن لعذر ـ كالاكراه على النطق بالكفر ـ كان تعطيله شاهداً على ما في القلب من الجحود ، وانما كثر الخلاف فيما يطلق على معطل العمل من الأسماء ، وماذا يصير اليه من الأحكام ، وأكثر ما كان الجدل دائراً في خصوص مرتكب الكبائر ، باعتبار أن ارتكاب الكبيرة هو المظهر الجلي لتعطيل العمل ، فماذا كان رأي ابن تومرت في مرتكب الكبيرة ؟ .

نجد حديثاً للمهدي في تارك الصلاة باعتباره مرتكباً لكبيرة ، وقد أورد جملة من الآيات والأحاديث تؤ دي الى تكفير تارك الصلاة ، منها قوله تعالى : ﴿ يا أيها

---

(9) ابن تومرت ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين : 274 .

(10) من القرائن على أن عنصر العمل يعتبره عنصر صحة لا عنصر كمال ، أنه ساقه ضمن هذه الشروط التي تعتبر كلها شروط صحة يؤ دي اختلالها الى انتقاض الايمان .

(11) انظر رأي الأشاعرة في : البغدادي ـ اصول الدين : 247 وما بعدها والايجي ـ المواقف : 2/454 ، الرازي ـ المحصل : 237 . وانظر رأي الماتريدي في كتابه التوحيد : 373 .

الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله ان كنتم مؤ منين*. واذا ناديتم الى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون » (المائدة57 - 58) ، فقد أثبت الله لهؤ لاء الكفر وسماهم كفاراً باتخاذهم الصلاة هزواً ولعباً ، وتركهم لها . ومنها ما رواه مسلم من طريق جابر بن عبد الله أن الرسول ﷺ قال : « بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة »(12) . ومنها ما رواه النسائي من طريق سليمان بن بريدة أن الرسول ﷺ قال : « العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة ، فمن تركها فقد كفر »(13) . وينتهي المهدي من هذه الأدلة الى أن تارك الصلاة كافر ، لكن على سبيل الترجيح لا على سبيل القطع لوجود أدلة أخرى معارضة لها لكنها لا تدانيها في القوة(14) .

الا أن هذا التكفير ليس الا خاصاً بكبيرة ترك الصلاة ، وهو ما نستفيده من استدلال المهدي على كفر تارك الصلاة من جهة الاجماع ، بما ذكره الترمذي من أن أصحاب محمد ﷺ كانوا لا يكفرون بشيء من الذنوب الا بترك الصلاة(15) . فالحديث واضح الدلالة على تخصيص الكفر بتارك الصلاة من بين مرتكبي الكبائر . فما هو حال مرتكبي الكبائر من سائر المعاصي الأخرى ؟ .

يبدو أن المهدي يؤ ول بمعطل عنصر العمل متمثلاً في مرتكب الكبيرة الى درجة الفسق ، فذلك هو اسمه كما قصره الشرع عليه ، وهو مقتضى قوله في الحديث عن الفسق : « قصره الشرع على المصرّ على المعاصي والفواحش ، فكل من أصر على معصية فهو فاسق »(16) ، فهذا القول يفيد أن ارتكاب الكبيرة يؤ دي الى انتقاص

---

(12) أخرجه مسلم في كتاب الايمان .

(13) أخرجه النسائي في كتاب الصلاة .

(14) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في الصلاة : 84 - 85 . ومن الأحاديث المعارضة التي أوردها حديث عبادة بن الصامت قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، ان شاء عذبه ، وان شاء أدخله الجنة . (أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة ، باب فيمن لم يوتر) .

(15) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(16) ابن تومرت ـ رسالة في أصول الفقه : 186 .

الايمان وزواله باعتباره اخلالاً بعنصر العمل الذي هو شرط صحة كما تقدم ، ولكنه لا يؤدي الى الكفر ، بل الى الفسق ، فالفسق اذاً درجة مستقلة مخالفة للايمان ومخالفة للكفر .

وهذا الرأي هو نفسه الذي انتهى اليه من بين سائر المتكلمين المعتزلة وابن حزم . فقد ذهب المعتزلة الى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً خلافاً لما يقوله المرجئة ، ولا يسمى كافراً على ما يقوله الخوارج ، وانما يسمى فاسقاً[17] ، وتلك هي المنزلة بين المنزلتين التي جعلوها أصلاً من أصولهم الخمسة . وذهب ابن حزم الى أن الايمان له عدة أضداد من بينها الفسق ، وهو ترك العمل بالفرائض (أي ارتكاب الكبائر) ، وتلك منزلة غير الكفر الذي هو تعطيل التصديق بالقلب أو الاقرار باللسان[18] . وبذلك يكون المهدي قد التقى في مرتكب الكبيرة ، مع المعتزلة وابن حزم ، وخالف الأشاعرة الذين يعتبرون « أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن »[19] ، ويقولون انه مطيع بايمانه عاص بفسقه[20] .

واذا ما ضممنا آراء المهدي السابقة الذكر في حقيقة الايمان وفي مرتكب الكبيرة الى بعضها ، كانت خلاصة رأيه في الايمان أن حقيقته لا تنعقد الا بتكامل عناصره الثلاثة : التصديق والاقرار والعمل ، فإذا ما تعطل أحد العنصرين الأولين فهو الكفر ، واذا ما تعطل العمل بارتكاب الكبائر اصراراً فهو الفسق ، الا أن يكون ترك الصلاة فالأرجح أنه الكفر .

---

(17) انظر : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 701 .

(18) انظر : ابن حزم ـ الفصل : 3/154 - 55 . ولكن ابن حزم في موضع آخر (الفصل : 4/4 وما بعدها) ينفي أن يكون الفسق منزلة غير الكفر والايمان ، ويثبت أنه لا درجة سواهما ، ويميل الى أن الانسان يأتي أعمالاً هي ايمان ويكون بحسبها مؤمناً ، ويأتي أعمالاً هي فسق ، ويكون بحسبها فاسقاً ، فهو مؤمن من وجه وفاسق من وجه ، وعلى كل فإن الثابت عنده أن الفسق درجة في التسمية وان لم تكن درجة في الحكم .

(19) الايجي ـ المواقف : 2/458 .

(20) انظر : الرازي ـ المحصل : 239 . وقد ذكر أن مرتكب الكبيرة عند المعتزلة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ، وعند جمهور الخوارج كافر ، وعند الأزارقة مشرك ، وعند الزيدية كافر نعمة ، وعند الحسن البصري منافق . وانظر أيضاً مختلف الأقوال في ذلك في : الماتريدي ـ التوحيد : 329 وما بعدها ، والايجي ـ المواقف : 2/458 وما بعدها .

3 ـ التقــوى :

تحدث المهدي عن التقوى باعتبارها درجة من درجـات الايمـان ، وقـال في معناها اللغوي : انها الاتقاء من الشيء كائناً ما كان ، يقال اتقى من الأسد ومـن المطر ، ومن جميع ما يمكن أن يتقى منه ، أي احتمى منه .

وأما المعنى الشرعي فإن المتقي هو الذي يمتثل أوامر الله ، ويجتنب نواهيه ، وكل من لا يمتثل أوامر الله ويجتنب نواهيه فلا يسمى في الشرع متقياً . ولا تتحقق التقوى باتقاء أمر واحد مع التمادي في مخالفة أوامر أخرى ، ومن هنا يظهر خطأ من اعتبـر اتقـاء الشرك وحـده هو التقـوى على الحقيقـة ، بل لا بد من أتّقاء الشرك بالقلب ، واتقاء المعاصي بالعمل(21) .

وينبني هذا المفهوم للتقوى على حقيقـة وحـدة الـدين ، فالـدين وحـدة لا يتبعض ، فمن منع فريضة واحدة ، كمن منع الفرائض كلها ، ومن منع عقالاً فما فوقه ، كمن منع الشرع كله ، والتمادي على ذرة من الباطـل كالتمادي على الباطـل كله(22) .

وبهذا المفهوم للتقوى يتبين انها درجة رفيعة في الايمان يستكمل فيها عناصره الآنفة الذكر ، ويتطابق فيها تمام المطابقة التصديق بالقلب مع ما يقتضيه من العمل بالجوارح .

4 ـ التوبــة :

ليست التوبة من مبحث الايمان كما درج عليه المتكلمون ، الا أننا نوردهـا ضمن هذا المبحث لعلاقتها بحقيقة الايمان عند المهدي ، فقد رأينـاه يقيد مقارفـة المعاصي والفواحش بالاصرار عليها ، حتى يستحق مقترفها اسم الفاسق ، وهـذا يقتضي أن ارتكاب الكبيرة بغـير اصرار (أي عندمـا تعقبـه التوبـة) لا يؤ ول الى الفسق ، أو لا يبقى بعده الفسق .

---

(21) ابن تومرت ـ رسالة في أصول الفقه : 187 .

(22) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .

وعرف المهدي التوبة بأنها : الرجوع من المعصية الى الطاعة ، فكل من رجع من المعصية الى الطاعة فهو تائب في الشرع(23) .

وأهم ما يلفت الانتباه في رأي المهدي في التوبة ، أنه يعتبر أن التوبة لا تكون صحيحة حتى تكون اقلاعاً عن جميع المعاصي ، أما من استمر على معصية واحدة فلا توبة له وان اقلع عن سائر المعاصي الأخرى(24) . وهذا خلاف ما ذهب اليه أكثر المتكلمين على اختلاف فرقهم كما قاله الرازي : « قال الأكثرون : التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة »(25) . وذكر ابن حزم « ان الجبائي [ابا هاشم] المعتزلي ومحمد بن الطيب الباقلاني ذهبا من بين جميع الأمة الى ان من كانت له ذنوب فإنه لا تقبل له توبة من شيء منها حتى يتوب من الجميع ، واتبعهما على ذلك قوم »(26) . وممن أتبعهما في ذلك القاضي عبد الجبار اذ يقول : « اما شيخنا أبو هاشم ، فقد ذهب الى أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض ، وهو الصحيح من المذاهب »(27) .

وهذا التشديد من المهدي في التوبة ، ربما قصد منه أن يكون دافعاً لاجتناب المعاصي جميعاً حينما تؤوب النفس الى الرشد في بعض الأحيان وبمناسبة بعض المعاصي ، فيكون استعدادها لاجتناب البعض مؤدياً الى اجتناب الكل ، لما حصل من العلم بأن حقيقة التوبة هي اجتناب الكل . ويدل هذا التشديد على ما يوليه المهدي من اهتمام فائق ومكانة كبرى للجانب العملي السلوكي من حياة المسلم ، تلك المكانة التي يبرزها جعله لعنصر العمل عنصراً من حقيقة الايمان تنتقض بانتقاضه ، وجعله لمعطله (مرتكب الكبيرة) آيلاً الى الفسق خالياً من الايمان ، ثم تتأكد هذه

---

(23) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في اصول الفقه : 186 - 87 .
(24) نفس المصدر والصفحة .
(25) الرازي ـ أصول الدين : 131 .
(26) ابن حزم ـ الفصل . . . . : 4/ 13 .
(27) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 799 .

المكانة بأن تكون التوبة مشترطاً فيها استجماع الأعمال كلها بالانتهاء عن تعطيل أي جزء منها[28] .

II ـ الفعل الانساني :

من أهم القضايا التي تناولها الاسلاميون عموماً والمتكلمون خصوصاً قضية الفعل الانساني . ومدار البحث في هذه القضية هو ما اذا كان الانسان يصدر في أفعاله عن قدرته واختياره ، أو يصدر عن تقدير إلهي مسبق يسوقه في طريق ليس له فيه من حرية اختيار . ويتفرع من هذا المحور الأساسي مسائل أخرى في سبيل توضيحه وتدعيمه ، مثل مسألة التكليف ، واستطاعة الانسان ، والثواب والعقاب .

ولم يكن لابن تومرت تأليف مباشر في هذه القضية ، ولكنه تناول جوانبها في مناسبات مختلفة ، بما نستطيع من خلاله أن نتبين ملامح رأيه فيها ، وسنعمد في سبيل ذلك الى توضيح موقفه في المسائل التالية : القدر الإلهي ، التكليف ، الاستطاعة ، الثواب والعقاب .

1 ـ القدر الإلهي :

يثبت المهدي لله تعالى قدراً مطلقاً في حق المخلوقات جميعاً ، فليس هذا العالم وما فيه من أجسام وأحداث الا صورة لتقدير إلهي سابق ، « فكل ما ظهر وجوده بعد عدمه من أصناف الخلائق في ملك الباري سبحانه سبق به قضاؤه وقدره : الأرزاق مقسومة ، والآثار مكتوبة ، والأنفاس معدودة ، والآجال محدودة ، لا يستأخر شيء عن أجله ، ولا يسبقه ، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ، ولا يتعدى ما قدر له »[29] .

ويشمل هذا القضاء الإلهي[30] حياة الانسان وأفعاله أيضاً ، « فكل ميسر لما

---

(28) المقصود بذلك الفرائض فحسب .

(29) ابن تومرت ـ العقيدة : 236 .

(30) قيل في الفرق بين القضاء والقدر ان القضاء هو الأحكام الإلهية بوقوع الممكنات حسب مشيئته ، والقدر هو وقوع تلك الممكنات وخروجها من العدم الى الوجود حسب القضاء الإلهي . ولم يراع المهدي هذه التفرقة فاستعملهما مترادفين (انظر : الماتريدي ـ التوحيد : 305 وما بعدها) .

خلق له ، وكل منتظر لما قدر له ، من خلق للنعيم سييسر لليسرى ، ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى ، السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أمه ، كل ذلك بقضائه وقدره ، لا يخرج شيء عن تقديره ، ولا تتحرك ذرة فما فوقها في ظلمات الأرض الا بقضائه »[31] .

وكل ما هو مقضى به من قبل الله تعالى سيناله الوقوع لا محالة على سبيل الحتم ودون زيادة أو نقصان ، « فكل ما سبق به قضاؤه وقدره ، واجب لا محالة ظهوره ، وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره ، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان ، لا تبديل في المقدور ، ولا تحويل في المحتوم »[32] .

ولم يثر قضاء الله وقدره لغير أفعال الانسان خلافاً مهما بين المتكلمين ، وانما الذي أثار خلافهم القضاء بهذه الأفعال وتقديرها ، لما ينشأ عليه من ترتيب لمسؤ ولية الانسان ، واستحقاقه الثواب والعقاب . ويبدو من أقوال المهدي السابقة أنه من الذين يثبتون القدر الإلهي مطلقاً ، ويؤ كدون أن أفعال الانسان مشمولة له ، وقد التقى في ذلك مع الأشعرية ، كما قررها أبو الحسن نفسه في الابانة[33] ، وقبل أن يزيدها أصحابه تفصيلاً وتطويراً .

2 ـ تكليف الانسان :

اذا كانت أفعال الانسان مقدرة من قبل الله ، فهل بقي من معنى لتكليفه بأن يأتي أشياء وينتهي عن أخرى ؟ لقد كان ابن تومرت ـ رغم اثباته المؤ كد للقدر الإلهي ـ يهتم بالتكليف اهتماماً متزايداً ويتناوله بالحديث في عدة مواضع من رسائله .

فالتكليف عنده نافذ على الانسان بمقتضى إنسانيته ، دون تقييد بزمان أو بحالة مخصوصة ، وهو ماض الى يوم القيامة دون ارتفاع ، قال المهدي في ذلك :

---

(31) ابن تومرت ـ العقيدة : 236 .

(32) نفس المصدر : 236 - 37 .

(33) انظر : الأشعري ـ الابانة : 225 وما بعدها ، حيث يورد مجموعة من الأحاديث يستدل بها على ثبوت القدر الإلهي وشموله لأفعال الانسان .

« ان التكليف ثبت على جميع العباد ، وأنه لا يتخصص بالأعيان ، وأنه دائم ما دامت السماوات والأرض ، وأنه لا يتقيد بالزمان ، وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجه ولا سبب »[34] . وهذا الرأي قريب من رأي المعتزلة في التكليف ، اذ يجعلونه أمراً حتماً لا يتصور انفكاكه عن الانسان لأنه لطف به من قبل خالقه ، ولطف الخالق بعباده لا يتخلف لزوماً[35] ، وهو بالتالي مخالف لمذهب الأشاعرة الذين يعتقدون أنه « كان جائزاً من الله عز وجل أن لا يكلف عباده شيئاً »[36] ، الا أن يكون مجال حديثه وقوع التكليف لا جوازه في العقل ، ولكننا نرجح أن يكون قصده اثبات لزوم التكليف عقلاً ، والاطلاق الذي يتضمنه قوله « وأنه لا يتخصص بالأعيان » قرينة على ذلك .

والانسان لكي يكون مكلفاً لا بد أن يتوفر فيه شرطان أساسيان : أولهما درجة من العقل تبلغ الى مقام الاستدلال ، ولا يكفي في ذلك درجة التمييز . والثاني فهم الخطاب الإلهي ، ويبدو أن قصده بفهم الخطاب ، هو توفر المعدات التي تمكن من فهم الخطاب ، لا حصول الفهم بالفعل ، وذلك لأنه جعل فهم الخطاب صفة للعاقل ، وتخلفه صفة لغير العاقل ، اذ يقول « العاقل هو الذي يتأتى منه الاستدلال وفهم الخطاب ، وغير العاقل هو الذي لا يتصف بهما أو بأحدهما ، اذ لا يصح التكليف مع فقدهما أو فقد أحدهما »[37] ، ومن البين أن العاقل رغم امتلاكه لمعدات الفهم ، قد لا يحصل له فهم الخطاب فعلاً ، كما إذا تجاهل الخطاب ولم يتجه الى فهمه ، ومناط التكليف انما هو الأول لا الثاني .

أما أساس التكليف من جهة الخالق فهو الأوامر الظاهرة ، وليس الله بمكلف عباده بمجرد مشيئته ، دون أن يكون في ذلك خطاب ، قال المهدي في ذلك : « ان

---

(34) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 255 .

(35) انظر في ذلك ـ القاضي عبد الجبار : المغنى (التكليف) 11 /484 وما بعدها ، ومما قاله : « انه تعالى لو لم يكلف من ذكرنا ، [من تحققت فيه شروط ذكرها] لأدى ذلك الى كونه عابثاً أو مغرياً بالقبيح ، فإذا استحال ذلك على الله جل وعز ، فلا يصح بعدهما الا وجوب التكليف وثبت وجوبه » .

(36) البغدادي ـ أصول الدين: 149 ، وانظر : الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 176 .

(37) ابن تومرت ـ رسالة في المحدث : 211 .

الله لا يكلف بالغيوب ، انما يكلف بالظواهر ، وانه لا يكلف بالمشيئة ، انما يكلف بالأمر »[38] .

والتكليف الإلهي منوط بطاقة الإنسان على الفعل ، فليس الله بمكلف عباده بما لا طاقة لهم به « ان الله لا يكلف بما لا طاقة به »[39] . وليس هذا الحكم جارياً على ما هو واقع من التكاليف الإلهية فحسب ، بل يتعدى ذلك الى أصل التكليف في حق الله تعالى ، فالعقل يحكم « باستحالة تكليف ما لا يطاق »[40] ، ويشهد على ذلك دليلان :

الأول : ان ما لا يطيقه الانسان مستحيل الوقوع منه ، والله تعالى لا يكلف بالمستحيل لما في ذلك من العبث ، والعبث محال عليه .

الثاني : ان الله عليم بطاقة عبيده ، رؤوف بهم ، ولذلك فإنه لا يحملهم على ما لا يطيقونه[41] .

ومن البين أن المهدي يخالف في هذا الرأي الأشاعرة الذين يذهبون الى « أن الله تعالى له أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه »[42] تماشياً في ذلك مع رأيهم في أن الله لا يقبح منه شيء ، وكل ما يفعله فهو العدل . ويتطابق رأيه هذا مع مذهب المعتزلة حيث ذهبوا الى منع التكليف بما لا يطاق ، لأنه قبيح ، والقبيح محال صدوره من الله تعالى[43] . على أننا نلاحظ أن قوله هذا لا ينسجم مع ما رأيناه من اثباته للمشيئة المطلقة لله تعالى ، وقد كان متفقاً مع الأشاعرة في المقدمة ، ولكنه خالفهم في النتيجة اللازمة عنها ، فبدا في ذلك شيء من التضارب بين آرائه .

---

(38) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 255 .

(39) ابن تومرت ـ نفس المصدر والصفحة .

(40) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 225 .

(41) انظر : ابن تومرت : رسالة في العبادة : 225 ، وقد استنتجنا الدليلين من قوله : « . . . لو كان ما كلفوه مستحيلاً لامتنع وجوده ، والباري سبحانه العليم الحكيم ، لا يكلف عبيده بالمستحيلات ، ولا يحملهم على ما لا يطاق » .

(42) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : 178 ، وانظر مثلاً : الرازي ـ أصول الدين : 85 .

(43) انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار ـ المغنى : 11/ 367 ، وشرح الأصول الخمسة : 396 .

مع هذا الاثبات الملح للتكليف كما قرره المهدي ، يبرز سؤال مهم هو التالي : أي معنى يبقى لهذا التكليف اذا كان الانسان قد قررمصيره أزلاً ، وكتب اذا ما كان من اهل السعادة ، أو من أهل الشقاوة ، بمقتضى القضاء الإلهي كما أثبته ابن تومرت ؟ لا نجد من المهدي توضيحاً مباشراً لهذا الاشكال يبين الصلة بين هذا التكليف وبين الارادة الانسانية ، ويبين ما اذا كان لقدرة الانسان دور في أفعاله في نطاق القدر الإلهي الذي قال به . ولكننا سنحاول ان نتبين معالم رأيه في ذلك من خلال حديثه في الاستطاعة وفي الثواب والعقاب .

3 ـ الاستطاعة :

الاستطاعة أو القوة أو الطاقة كلها أسماء دالة على القدرة(44) ومعناها واحد ، ولكن لفظ الاستطاعة اشتهر استعماله بين المتكلمين .

وقد اختلف الباحثون من المتكلمين في استطاعة الانسان على الأفعال ، ما حقيقتها ؟ وهل تحصل له قبل الفعل ام مقارنة له ؟ وهل هي صالحة للفعل والترك ، أو للفعل فقط ؟ وكانت لهم في ذلك مذاهب شتى تجاوزت في عددها عدد الفرق الأساسية ، لما أصبح من كثرة في الآراء في نطاق الفرقة الواحدة ، ولكن مختلف هذه الآراء تستمد أسسها العامة من التسليم بأن الانسان يخلق أفعاله ، أو التسليم بأن خالقها هو الله .

وقد ذهب بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر (210 هـ / 825 م) وثمامة بن أشرس (213 هـ / 828 م) وأبي الحسين الخياط (300 هـ / 912 م) ، الى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وسلامتها من الآفات(45) . وتابعهم في ذلك الرازي من الأشاعرة اذ يقول : « المختار عندنا أن القدرة هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل . . . الا أن هذه القدرة لا تكفي البتة في حصول الفعل ، فإذا انضمت الداعية الجازمة اليها ، صارت تلك القدرة مع هذه الداعية

(44) انظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : 393 .

(45) انظر في ذلك : الأشعري ـ المقالات : 1/ 300 ، الخياط ـ الانتصار : 80 ، الايجي ـ المواقف ، 2 / 98 .

الجازمة سبباً مقتضياً للفعل المعين »[46] ، فتكون الاستطاعة بهذا التفسير معنى عدمياً ، اذ هي الخلو من الموانع البدنية الحائلة دون الأفعال.

وذهب بعض المعتزلة مثل العلاف ومعمر ، وسائر الأشاعرة الى ان الاستطاعة هي امر زائد عن الصحة ، وهي من جنس الأعراض ، وهي صفة وجودية تمكن الانسان من القيام بالفعل[47] ، ولم يزيدوا على هذا بياناً لحقيقتها ، فبقى مفهومها يكتنفه الغموض ، ولم يتحصل منه سوى أنها معنى وجودي غير سلامة البدن به يكون الفعل .

وذهب بعض المتكلمين مثل الماتريدي وابن حزم الى أن الاستطاعة مركبة من المعنيين جميعاً . فالماتريدي يعتبر القدرة مشتملة على قسمين : أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات ، والثاني ، معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار اليه سوى أنه ليس الا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال الا ويقع به الفعل عندما يقع معه[48] . ومن الواضح أن هذا الكلام في القسم الثاني يعكس الغموض الذي أشرنا اليه آنفاً . وقد كان ابن حزم أكثر وضوحاً ودقة حينما اعتبر الاستطاعة تشتمل على امرين : « أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع . والثاني لا يكون الا مع الفعل ، وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان ، وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلاً »[49] .

وتبعاً لهذا التحديد لمفهوم الاستطاعة كان تحديد زمن وجودها وطبيعة دورها . فأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة توجد في الانسان قبل القيام بالفعل ، وهي متعلقة بالفعل وضده ، أي انها صالحة للضدين،[50] ، وهذا الرأي يعكس حرية

---

(46) الرازي ـ أصول الدين : 83 .

(47) انظر ؛ الاشعري ـ المقالات : 1/ 299 الايجي ـ المواقف : 2/ 98 .

(48) الماتريدي ـ التوحيد : 256 .

(49) ابن حزم ـ الفصل : 3/ 25 .

(50) انظر في ذلك : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 396 ، والأشعري ـ المقالات : 300 ، والايجي ـ المواقف : 2/ 106

الانسان في الاختيار بين الأفعال ، ويؤدي الى أن الانسان هو الذي يصنع أفعاله . وأما الأشاعرة فذهبوا الى أن الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ، أي أنها لا توجد الا حال حدوثه(51) ، كما أنها لا تتعلق بالضدين بل تكون ممحضة لفعل واحد لا على سبيل الانفراد باحداثه ـ لأن محدثه هو الله ـ ولكن على سبيل الاقتران به فحسب كما رآه الأشعري ، أو على سبيل الاشتراك في إحداثه بوجه من الوجوه مع القدرة الإلٓهية كما رآه ، أغلب الأشاعرة من بعده ، لتجويزهم اجتماع قدرتين على مقدور واحد ، وتلك هي حقيقة الكسب الذي اتخذوه مذهباً في أفعال الانسان(52) .

أما الماتريدي وابن حزم فقد جعلا ـ كما يتبين من كلامهما السابق ـ القسم الأول من الاستطاعة واقعاً قبل الفعل ، وعلقا وجود الثاني بوجود الفعل ، الا ان الماتريدي كان أقرب الى المعتزلة في اعتباره لتأثير استطاعة الانسان في فعله(53) ، في حين كان ابن حزم أقرب الى الأشاعرة في اعتباره فعل الانسان مخلوقاً لله ، ومن الغريب أن يجعل ذلك قسماً من استطاعة الانسان ، ولكنه لكي يخفف من هذا التضارب علق امكان الفعل وبالتالي مسؤولية الانسان فيه بالقسم الأول من الاستطاعة وهو الصحة وارتفاع الموانع(54) .

بازاء هذه الآراء المختلفة نجد ابن تومرت يثبت للانسان استطاعة ، ويجعلها من مظاهر الكمال ، وينفي عنه الاضطرار والجبرية ويعتبرها من مظاهر النقص ، وهو مقتضى قوله : « كمال المحدث بالعلم والاستطاعة ، ونقصه بالجهل والاضطرار »(55) .

وفي تحليل مفهوم الاستطاعة يقسمها المهدي الى قسمين : قسم راجع الى

---

(51) انظر : الرازي ـ أصول الدين : 83 ، والايجي ـ المواقف : 2/106 .

(52) انظر : الايجي ـ المواقف : 2/379 ، وانظر نقداً للكسب في : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 363 وما بعدها .

(53) انظر بحثاً في ذلك لمحمود قاسم ـ مقدمة تحقيق مناهج الأدلة : 112 وما بعدها .

(54) انظر : ابن حزم ـ الفصل . . . : 3/26 .

(55) ابن تومرت ـ رسالة في المحدث : 211 .

ذات الانسان ، وقسم راجع الى العوامل الخارجة عنه والتي تمكنه من القيام بالأفعال مثل الآلات والعدد والوسائل المختلفة ، وما يهمنا في هذا الصدد هو القسم الأول باعتباره يتعلق بقدرة الانسان الذاتية على الفعل .

وتنقسم هذه الاستطاعة الذاتية الى أربعة أنواع مترابطة ، اذا تحققت جميعها تمت للانسان الاستطاعة ، واذا بطل واحد منها تخلفت وبطلت ، وهذه الأنواع هي :

أ ـ الاستطاعة بالجوارح ، وتبطل باختلال الجوارح .

ب ـ الاستطاعة بالقوة ، وينافيها الضعف بمحلها ، والفرق بينهما أن الأولى مراعى فيها آحاد الجوارح منفردة ، والثانية مراعى فيها جملة البدن .

ج ـ الاستطاعة بالعلم ، وينافيها الجهل وسائر اضداد العلم .

د ـ الاستطاعة بالاختيار ، وينافيها الاضطرار[56] .

ويبدو من هذه العناصر رغم افتقارها الى الدقة والضبط ، أنها تجمع في شرح مفهوم الاستطاعة بين الاستعداد البدني المتمثل في الصحة والخلو من الآفات ، وبين الاستعداد النفسي المتمثل في الاختيار بين الفعل والترك ، وهو ما يقترب من رأي الماتريدي في الاستطاعة كما رأيناه آنفاً .

ولم نعثر على قول للمهدي يبين دور هذه الاستطاعة التي أثبتها للانسان في احداث الفعل ، الا ان شارح اعز ما يطلب نسب للمهدي القول بالكسب ، وان قدرة الانسان ليست بمخترعة للأفعال ولا مبدعة لها ، وانما هي تكتسبها بعد خلقها من قبل الله تعالى ، ومما قاله في ذلك بصدد شرح قول المهدي : انحصر الفرع في فعل وترك : « الفعل معلوم وهو الاتيان به على وجه الكسب ، لا على جهة الاختراع ، اذ الاختراع والايجاد والاحداث والخلق والابداع والانشاء والبرء من برأ الله الخلق يبرؤهم برءاً وبروءاً أي خلقهم ، كل ذلك بمعنى ، وهو من فعل الواحد

(56) نفس المصدر والصفحة .

القهار رب السماوات والأرض وما بينهما العزيز الغفار ، وانما يتصرف المخلوق باكتسابه لمفروغ منه تام الخلق »(57) . وقد نقل عنه أيضاً تعريفاً للكسب ، ولكننا لم نتبينه في مخطوطة الشرح لطمس أصاب بعض كلماته ، الا ان نحاول اتمام تلك الكلمات تخميناً ، قال الشارح : « قال المعصوم رضي الله عنه مسفراً عن حقيقة الكسب : فأما معنى الكسب فهو أن الله تعالى خلق للعبد [طمس بمقدار كلمة لعلها : حركات] كثيرة ، وخلق له مع أحدها [طمس بمقدار كلمتين لعلهما : الاختيار فذلك] الاختيار هو الذي يسمى كسباً »(58) . واذا صح ما خمناه في الكلمات المطموسة فإن رأي ابن تومرت في قدرة الانسان على الفعل يصبح قريباً من رأي الأشعرية في قولهم بأن الله يخلق في الانسان القدرة ، ويخلق فيه الفعل ، واقترانهما هو الكسب ، الا أن ابن تومرت عبر عن القدرة بالاختيار ، وهو ما يتماشى مع تحليله السابق للقدرة اذ جعل الاختيار عنصراً من عناصرها .

4 ـ الثواب والعقاب :

ان التكليف يترتب عليه الثواب والعقاب ، فبعد قيام الحجة على الانسان بظهور المعجزات القاطعة بصدق الأنبياء ، يكون متحملاً لتبعة أعماله بمقتضى الاختيار الذي هو متمكن منه ، يقول المهدي : « اذا ظهرت الدلالة على صدق الرسول ، فمن أعرض حينئذ فله العقاب ، ومن أجاب وامتثل فله الثواب »(59) .

إلا أن ما يناله الإنسان من الثواب ليس وليداً لما قام به من أفعال الطاعة ، ولكنه وليد لمحض التفضل الإلهي ، ويمكن للخالق تعالى أن يعاقب المطيع والعاصي على السواء ، ويكون ذلك منه محض العدل « فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون »(60) .

---

(57) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 232 و .

(58) نفس المصدر والصفحة .

(59) ابن تومرت ـ رسالة في العبادة : 226 .

(60) ابن تومرت ـ العقيدة : 237 ، وانظر : التنسي ـ الأنوار المبينة : 6 ظ ، وابن عباد ـ الدرة المشيدة : 34 ظ ، 35 و .

ان هذا القول تأكيد لما كان ذهب اليه المهدي من اطلاق المشيئة الإلّهية ، واعتبار أنها متعالية عن المقاييس الانسانية في تقدير الحسن والقبح ، والخير والشر . وقد كان في هذا الرأي مقتفياً أثر الأشاعرة ، متأثراً بالأخص بقول الغزالي : « ان الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه ، لم يجب عليه الثواب ، بل ان شاء أثابهم وان شاء عاقبهم ، وان شاء أعدمهم ولم يحشرهم ، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤ منين »(61) .

يتبين مما تقدم أن موقف المهدي من الفعل الانساني ليس واضحاً تمام الوضوح ، وذلك بسبب الاهمال في بيان الوفاق بين القدر الإلهي المحتوم الذي يشمل الحوادث ومن بينها أفعال الانسان ، وبين التكليف الذي ينبني على قدرة انسانية أحد عناصرها الاختيار ، فما هو دور هذه القدرة الانسانية في نطاق ذلك القدر ؟ وما هو مبرر التكليف بازاء ثواب الله وعقابه المتعلقين بالمشيئة الإلّهية دون طاعة العبد وعصيانه ؟ ذلك ما لم يبينه ابن تومرت بدقة ووضوح . ولكننا مع هذا لا نعتبر المهدي جبرياً كما ذهب الى ذلك بعض الدارسين(62) ، بل نعده - كما تبين من تحليله للاستطاعة والتكليف - من الذين يعتبرون لقدرة الانسان دوراً في الاختيار في نطاق القدر الإلّهي الشامل ، ولكن أعوزه الربط المقنع بين هذين الطرفين ، كما أعوز ذلك من قبله القائلين بهذه الوجهة مثل الأشاعرة ، وابن حزم .

III - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وردت آيات وأحاديث كثيرة تأمر المسلمين بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن

---

(61) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد : 182 ، وقد ذهب المعتزلة الى عكس ذلك ، فقالوا : ان الطاعة لا يكون عليها الا الثواب ، والعصيان لا يكون عليه الا العقاب ، وأجروا ذلك على سبيل اللزوم . انظر : رأيهم في : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 614 ، وما بعدها وانظر تفصيل المسألة في : الايجي - المواقف : 2/446 وما بعدها .

(62) نذكر على سبيل المثال ، الفرد بل الذي يقول : « كان المهدي يقول بالقضاء والقدر المطلق على مذهب الجبرية منكراً حرية الارادة ، وبهذا كان في تعارض مع المذاهب العقلية ، بل ومع المذهب الأشعري في الكسب والاستطاعة » - الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 272 .

المنكر[63] ، منها قوله تعالى : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ (آل عمران / 110) ، وقولهﷺ في حديث حذيفة : « والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم »[64] .

وبناء على هذه الآيات والأحاديث ، اجتمعت الفرق الاسلامية على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المسلمين ، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار بقوله : « لا خلاف بين الأمة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الا ما يحكى عن شرذمة من الامامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد »[65] .

ولكن مع هذا الاتفاق في الوجوب ، كان هناك تفاوت بين الفرق الاسلامية في درجة تنزيل هذا الواجب في كل من مجالي النظر والتطبيق . وقد كان المعتزلة أكثر الفرق احتفالاً به في مجال النظر اذ جعلوه أصلاً من أصولهم الخمسة[66] التي بنوا عليها عقائدهم واعتبر القاضي عبد الجبار أن « من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، وقال : ان الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً ، فإنه يكون كافراً ، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة ، فإن قال : إن ذلك مما ورد به التكليف ، ولكنه مشروط بوجود الامام ، فإنه يكون مخطئاً »[67] ؛ ولم يكونوا مقصرين فيه في مجال التطبيق ، بل كانت لهم صولة في مقاومة المنكر سواء على مستوى العقائد أو على مستوى ممارسة الحكم[68] .

---

(63) قال القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 141 : المعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ، والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه .

(64) أخرجه مسلم ، وانظر مجموعة من الأحاديث في هذا السياق في رياض الصالحين للنووي : 89 .

(65) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 741 . وانظر أيضاً : ابن حزم ـ الفصل : 5/ 11 . وقد نقل الجرجاني عن الآمدي أن بعض الرافضة قالوا : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجوز الا بنصب الامام ـ شرح المواقف : 2/ 478 .

(66) هي : التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(67) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 126 .

(68) انظر : عبد المجيد النجار (بالاشتراك) ـ المعتزلة بين الفكر والعمل : 46 وما بعدها .

الا أن فرقة الخوارج كانت أكثر الفرق تنزيلاً لهذا المبدأ في مجال العمل ، فكلّما رأى الخوارج منكراً من محكوم أو حاكم تداعوا الى تغييره في كثير من الاسراع الى استعمال السيف في غير مبالاة بما قد تكون عليه النتيجة من انتهاء عن المنكر أو تماد عليه أو الحاح فيه(69) ، وقد أدت هذه المغالاة منهم في تنزيل هذا الواجب الى تلك السلسلة المتصلة الحلقات من الثورات التي شهدها تاريخهم ، مستهدفة بالأخص الحكم الأموي والحكم العباسي بالغة من التطرف الى ما عرف عند الأزارقة بمبدأ الاستعراض الذي يقتل فيه المسلمون جزافاً في أسواقهم ومواطن سلمهم(70) .

وقد كان الامام الغزالي من أكثر الأشاعرة احتفالاً بهذا المبدأ، حيث خصص له كتاباً بأكمله في الاحياء سماه كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد صور أهمية هذا الواجب ومبلغ الفساد الذي يصيب المسلمين بتركه في قوله : « ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد ، ولم يشعروا بالهلاك الا يوم التناد »(71) .

وقد اختار المسلمون طريق التدرج في تغيير المنكر من الأسهل الى الأصعب ، ومن الأقل ضرراً الى الأكثر دون أن يؤدي الى الحاق ضرر أكبر من ضرر المنكر نفسه ، وهو ما عبر عنه الغزالي بدرجات الاحتساب وقال فيها : ان أولها التعرف ، ثم التعريف ، ثم النهي ، ثم الوعظ والنصح ، ثم السب والتعنيف ، ثم التغيير باليد ، ثم التهديد بالضرب ، ثم ايقاع الضرب وتحقيقه ، ثم شهر السلاح ، ثم الاستظهار فيه بالاعوان وجمع الجنود(72) ، وهذا التدرج مبني على أن الغرض من

---

(69) ذهب بعضهم الى أن من شروط القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يغلب على الظن أن القيام به لا يؤدي الى مضرة أعظم منه ، انظر : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 142 ومابعدها وأحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 174 .

(70) انظر : الشهرستاني ـ الملل والنحل : 1/ 45 ، والبغدادي ـ الفرق بين الفرق : 82 .

(71) الغزالي ـ احياء علوم الدين : 2/ 302 .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر ، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب ، وهو ما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ﴾ (الحجرات / 9) . فبدأ أولاً باصلاح ذات البين ، ثم بالمقاتلة ان لم يرتفع الغرض الا بها(73) .

وأشد ما وقع فيه الاختلاف بين الفرق في هذا الواجب هو تطبيقه على الأئمة والحكام(74) ، هل يجوز الخروج عليهم ، وشهر السيوف في وجههم أو لا يجوز ؟ وقد ذهب غالب أهل السنة الى أن ذلك لا يجوز تقديراً منهم لما يؤدي اليه من الفتنة التي يكون ضررها أعظم من الجور الذي يمارسه الامام ، فيختل بذلك شرط أساسي من شروط القيام بهذا الواجب وهو أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة(75) ، وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى أوضح تعبير اذ يقول : لا يجوز من درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الأمراء والسلاطين ، الا التعريف والوعظ ، وأما المنع بالقهر فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان ، فإنه يحرك الفتنة ويهيج الشر ، وأما التخشين في القول ، فإن كان يحرك فتنة تتجاوز القائل لم يجز أيضاً(76) .

والى خلاف هذا الرأي ذهب بعض أهل السنة وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية وابن حزم وقالوا : ان سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اذا لم يكن دفع المنكر الا به ، وعلق أكثر هؤلاء القيام بهذا الواجب بأن يكون أهل الحق في عصابة يمكنهم الدفع ، ولا ييأسون من الظفر(77) ، وقد وجد

(72) نفس المصدر : 2/ 324 .

(73) انظر : القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة : 741 .

(74) انظر هذا الخلاف في : الأشعري - مقالات الاسلاميين : 2/ 157.

(75) انظر : الايجي - المواقف : 2/ 478 .

(76) الغزالي - الاحياء : 2/ 337 .

(77) انظر : ابن حزم - الفصل : 5/ 12 ، وقد أورد جملة من أسماء الصحابة والسلف الذين كانوا يميلون الى الرأي الأول ، وجملة من الذين كانوا يميلون الى الرأي الثاني ، وانتصر هو لسل السيوف مورداً في ذلك عدة أدلة .

هذا الرأي تطبيقاً له في تلك الثورات الكثيرة على الأمراء ، التي ساهم فيها بالأخص الخوارج والزيدية كما ساهم فيها المعتزلة وأهل السنة(78) .

ولم يكن الاختلاف بين الرأيين الا نتيجة للاختلاف في تقدير ما يحصل للمسلمين من النفع أو الضرر ؛ فمن ذهب الى المنع قدر أن ما بأيدي السلاطين من القوة وأسباب البطش يؤدي الى شر عظيم يصيب المسلمين في حالة الخروج عليهم قد يفوق الشر الذي يصيبهم بسبب الجور ، ومن ذهب الى الايجاب قدر أن فساد السلطان وجوره يؤدي الى انتقاض الدين جملة ، لأنه القيم على تنزيله في الحياة الاجتماعية للأمة ، وانتقاض الدين فساد لا يضاهيه بحال الفساد الحاصل بسبب الفتنة عند الخروج على السلطان الجائر .

وعند المهدي ابن تومرت احتل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر درجة عظمى من فكره ومن سلوكه ، حتى ليمكن ان نعتبر أنّ هذا المبدأ كان محوراً لحياته فكراً وعملاً منذ شروعه في رحلة العودة الى وطنه الى آخر أيامه ، ويبدو أن المهدي تشرب بوعي وعمق متزايدين قول أستاذه الغزالي الآنف الذكر : ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين ، ولو طوى بساطه وأهمل علمه لبطلت النبوة واضمحلت الديانة ، فقد اعتمل هذا الكلام في نفسه(79) ، ورجع به الى أصله من القرآن والحديث ، ليأخذ آخر الأمر بكل عمق بعده الذهني المتمثل في ايمانه الجازم به ، وبعده العملي المتمثل في القيام به سلوكاً ابتداءً بتغيير أصغر المنكرات بشوارع مكة والاسكندرية ، وانتهاء الى محاربة السلطان المرابطي بمراكش .

وقد أدرج المهدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن واجب أعم منهما

---

(78) أغلب فرق الخوارج كانت لها ثوارت على سلاطين عهدها ، ونذكر على سبيل المثال من ثورات الزيدية ثورة زيد بن علي سنة 122 هـ . وحركة محمد بن عبد الله النفس الزكية سنة 145 هـ ، (انظر : فضيلة عبد الأمير الشامي ـ تاريخ الفرقة الزيدية : 79 وما بعدها) ومن الثورات التي ساهم فيها المعتزلة ثورة يزيد بن الوليد ، وثورة محمد وابراهيم ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب على المنصور (انظر : عبد المجيد النجار (بالاشتراك) ـ المعتزلة بين الفكر والعمل : 64 وما بعدها) ، ومن ثورات أهل السنة ثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين .

(79) انظر : قولدزيهر ـ ابن تومرت : 85 وما بعدها .

يشملهما معاً سماه « القيام بأمر الله » ، وهو مفهوم يشمل العمل على انفاذ كل ما أمر الله بانفاذه ، والعمل على منع كل ما أمر الله بمنعه مهما كان صغيراً أو كبيراً ، وهو ما يفهم من قوله : « ان الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره ، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها ، وأن من منع عقالاً فما فوقه كمن منع الشرع كله ، وأن التمادي على ذرة من الباطل كالتمادي على الباطل كله »(80) . كما يبدو هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله في سيرته العملية حيث كان لا يمر بمنكر الا عمد الى تغييره ، وقد رأينا في رحلة رجوعه مشاهد كثيرة من تكسير دنان الخمر ، وتحطيم آلات الطرب ، وتشتيت الجموع اللاهية باختلاط الرجال والنساء ، ووعظ الأمراء والتخشين لهم في القول ، ثم سل السيف في وجه السلطان .

هذا المفهوم الشامل للقيام بأمر الله جعله ابن تومرت واجباً فورياً لا يجوز فيه تأخير ، وهو مقتضى قوله : « القيام بأمر الله واجب ، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير »(81) ، ويبدو أنه يجعله فرضاً عينياً لا كفائياً كما يذهب اليه المعتزلة والأشاعرة(82) ، وهو ما يظهر من قوله : « ان الفساد يجب دفعه على الكافة ، وان الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره »(83) ، وهذا الوجوب العيني انما اقتضاه مفهوم التعميم ، الذي أصبح به القيام بأمر الله مساوياً لمطلق الدعوة الى الله ، وهي واجب عيني في حق من توفرت فيه القدرة عليه .

ويبلغ القيام بأمر الله عند المهدي درجة من الأهمية يكون بها مقدماً على النفس والمال ، فلو علم أن القيام بأمر من أمور الله فيه هلاك النفس أو ضياع المال ، لكان القيام به مع ذلك واجباً ، وهو مفاد قوله : « ان مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة اراقة الدماء ، وذهاب النفوس والأموال »(84) . وقد كان المسلك العملي الذي سلكه المهدي في الدعوة يؤكد هذا المفاد ، حيث رأيناه غير ما مرة يعرض نفسه

---

(80) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .

(81) نفس المصدر والصفحة .

(82) انظر : القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة : 148 والايجي ـ المواقف : 2/ 478 .

(83) ابن تومرت ـ كتاب القواعد : 256 .

(84) نفس المصدر والصفحة .

للهلاك في سبيل القيام بتغيير المنكرات مثلما حصل له في السفينة بعد الخروج من الاسكندرية، اذ همّ المسافرون بالقائه في البحر لما أراق خمورهم ودعاهم الى الصلاة، ومثلما حصل له بمراكش، اذ طلبه السلطان لاراقة دمه لما أغلظ له القول وحرش به الناس. ويزيد المهدي في بيان هذا المعنى، امعاناً في تأكيد وجوب القيام بأمر الله، وتشنيع التقصير فيه، فيثبت ان القعود عن مقاومة المنكر لا يبوء باثم الترك فحسب.، بل هو في درجة القيام بالفساد والاعانة عليه «فإن من ترك دفع الفساد كمن أعان بنفسه وماله»(85) .

وبهذا التصوير لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون ابن تومرت قد تجاوز المعتزلة في تأكيدهم على هذا المبدأ، اذ جعلوا من بين شروط القيام به أن يعلم القائم به أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي الى مضرة في ماله أو في نفسه، اذا كانت تلك المضرة مؤثرة في حاله(86)، ولم يعتبر هو هذا الشرط فقدم القيام بأمر الله على النفس والمال، وهو بذلك يلتقي مع الخوارج الذين لا يبالون في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنفسهم وأموالهم(87) .

ومن أوضح عناصر القيام بأمر الله وآكدها عند ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر، الذي يسلك معه في سبيل تغيير جوره درجات مترتبة: من التعريف بمظاهر الجور والفساد، الى الوعظ والارشاد، الى التخشين في القول، الى سل السيف واشهار الحرب، وقد سلك هو نفسه هذه الدرجات المترتبة مع علي بن يوسف سلطان مراكش(88)، الذي لم تجد معه سبل القول في التغيير، فانتقل الى سبيل الفعل، وعمد الى التغيير بالقهر وسل السيف.

وقد جعل ابن تومرت مقاومة السلطان الجائر ضرباً من الجهاد في سبيل الله، فهو واجب عيني على القادر عليه، مثلما الجهاد في سبيل الله واجب على كل مسلم،

---

(85) نفس المصدر والصفحة.

(86) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة: 143 .

(87) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوارج في: عمار طالبي ـ آراء الخوارج الكلامية: 1/ 138 .

(88) انظر ما سبق ص 98 وما بعدها.

وهو ما يتضمنه قوله في الحث على محاربة المرابطين : « واعلموا وفقكم الله أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال ، واجتهدوا في جهاد الكفرة الملثمين ، فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة ، لأنهم جسموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق »[89] . ولا يخفى ما في هذا التقرير من مغالاة أبرزها بوضوح ضعف التعليل الذي عقب به على تأكيده لكون جهاد المرابطين أعظم من جهاد الروم بأضعاف كثيرة ، فالتجسيم وانكار التوحيد وعناد الحق أكثر ظهوراً وتأصلاً عند الكفرة من الروم وغيرهم منها عند المرابطين .

ويورد المهدي مجموعة من الاستدلالات على وجوب محاربة السلطان الجائر مقتبساً من القرآن والحديث ، ومن صور الواقع الذي كانت تجري به سيرة حكام المرابطين ، ومن تلك الأدلة دليل لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الذي قال فيه : « اجمعت الأمة قاطبة خلفها وسلفها على أن الظالم لا يعان على ظلمه ، ولا يجوز طاعة في معصية الله ، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، لما رواه عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : على المرء المسلم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، الى غير ذلك من الأخبار الصحيحة مما يطول تتبعها ، وتحريم طاعة المخلوق في معصية الله معلوم من دين الأمة ضرورة ولا يحتاج فيه الى بسط الأدلة »[90] .

ولما كانت طاعة المخلوق في معصية الخالق محرمة ، أصبح العصيان والمقاومة واجبين ، ولا يكون ذلك الا بجهاد الجائرين حينما لا تجدي معهم سبل الوعظ ، وهو ما نزله المهدي على حال المرابطين اذ يقول : « فجهاد الكفرة الملثمين قد تعين على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر ، لاعذر لأحد في تركه ، ولا حجة له عند الله ،

---

(89) ابن تومرت ـ من رسالة بكتاب أخبار المهدي للبيدق : 9 (ط : باريس1928) .
(90) ابن تومرت ـ من رسالة بكتاب أخبار المهدي للبيدق : 2 . والحديث أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في الطاعة .

فإنهم سعوا في هدم الدين ، واماتة السنة ، واستعباد الخلق ، وتمادوا على الفساد في الأرض وعلى العتو والطغيان . . . »[91] .

وفي هذا السياق ينقد ابن تومرت رأي من لا يجوّز الخروج على السلطان الجائر بما آخذ به شديد المآخذة الفقهاء المساندين للمرابطين الذين « تسموا باسم العلم ، ونسبوا أنفسهم الى السنة ، وتزينوا بالفقه والدين ، وتعلقوا بالكفرة »[92] ، وذلك لما كانوا يدعون اليه الناس من طاعة السلطان ، وما يقولونه من تحريم الخروج عليه ، وهم في ذلك لا يصدرون عن حق رأوه ، بل عن هوى وتلبيس وحيلة لصيانة دنياهم ، وتحقيق رغائبهم ، فقد قالوا للناس : « طاعتهم لازمة [أي طاعة المرابطين] ، والانقياد اليهم واجب عليكم ، مع علمهم بعناد الظلمة للحق ، وخروجهم عن السبيل ، وقالوا لهم : عليكم السمع والطاعة في كل ما أمروكم به ، مع علمهم بأنهم لا يأمرون الا بالباطل والفساد والضلال ، وهلاك الحرث والنسل ، وقالوا لهم : تلزمكم طاعتهم في ذلك كله أتباعاً لأهواء الكفرة وافتراء على الله »[93] .

ولما كان هؤلاء الفقهاء ينتمون الى أهل السنة ، وما كان رأيهم في منع سل السيوف على السلاطين خوف الفتنة الا استمداداً مما ذهب اليه غالب أهل السنة في ذلك كما رأيناه ، فإن مآخذتهم بهذا العنف ليست الا مؤاخذة لرأي أهل السنة وعلى رأسهم الغزالي ، واشارة من ابن تومرت الى أن بناء هذا الرأي يعود الى جذور من القعود عن البذل ، واستمراء حياة الدعة والنعيم ، وهو اتهام كان يراود أيضاً الخوارج والمعتزلة وغيرهم ممن يقولون بالخروج .

يتبين مما تقدم أن ابن تومرت ذهب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أقصى ما ذهبت اليه سائر الفرق الاسلامية سواء على مستوى الفكر أو على مستوى

---

(91) ابن تومرت ـ الرسالة المنظمة : 105 - 106 .

(92) نفس المصدر : 107 .

(93) نفس المصدر : 108 .

العمل ، فقد بلغ به في الوجوب الى درجة وجوب الدعوة الى الله والجهاد في سبيله، ويشبـه ان يكون بذلك قد جعلـه جزءاً من العقيدة ، وهـو ما يفسر بجـلاء ذلك الالحاح الدائب في القيام به على صعيد السلوك في أصغـر المظاهـر وفي أعلاهـا ، وباستعمال كل السبل من التعريف الى السيف . ولو جمعنا مختلف الآراء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند مختلف الفرق الاسلامية وأخذنا في كل عنصر منه أكثرها تشدداً ، لكانت الصورة الحاصلة هي مذهب ابن تومرت ، وفي هذا نجد تفسيراً لبعض مظاهر الغلو التي وقع فيها عند تقرير هذا الواجب وعند تطبيقه .



الفصل الخامس

الآراء الأصولية الفقهية

I ـ تمهيـد :

لم يكن ابن تومرت ـ بحسب ما بين أيدينا من مؤلفاته ـ من العلماء المبرزين في الفقه وأصوله ، وانما كانت له فيهما مشاركة نلمح فيها من الحذق وملكة التصرف ما ينبىء بأنه كان متهيئاً لأن يصبح فقيهاً أصولياً مبرزاً ، لو لم يوجه همه الى الحياة السياسية التي لا تسمح احداثها المتلاحقة العنيفة بفرصة التأمل العميق في تخاريج الفقه ودقائق أصوله .

ولقد ترك المهدي عدة رسائل في هذا المجال ، أهمها في أصول الفقه « رسالة في أصول الفقه » ، وعدة مباحث أصولية في كتاب أعز ما يطلب ، وأهمها في الفقه « رسالة في الصلاة » ، وكتاب الطهارة وكتاب تحريم الخمر ، الى جانب رسائل أخرى تضم مجموعة من الأحاديث في مواضيع فقهية[1] .

وكان في هذه الرسائل يبرز الجانب الاصلاحي الذي هدفت اليه دعوته ، أكثر مما كان يبرز الجانب العلمي متمثلاً في التحقيق والتفريع وتقصى المسائل ، وذلك سواء بالنسبة للمادة نفسها أو بالنسبة للمنهج الذي عرضت به .

ويظهر هذا الجانب الاصلاحي في أصول الفقه في التركيز على شرح حقيقة الأصل الذي ترجع اليه الفروع الفقهية ، ومختلف أحكامه ، وطرق ثبوته ، وكيفية رجوع الفروع اليه ، وفي البيان الاجمالي لأصول الشريعة ، وهو ما قرره في كتاب أعز ما يطلب ، ويعتبر هذا العمل منه تنبيهاً لأهل المغرب بأهمية هذا العلم ، وحثاً

(1) انظر ما سبق في آثار ابن تومرت ص153 .

ضمنياً على تعلمه والأخذ به حيث لم يكن عندهم رائجاً ، ولا كان الفقهاء يؤ صلون عليه ما يتدارسونه من الفروع[2] ، فلما رأى ابن تومرت ما آل اليه الفقه في العهد المرابطي خاصة من اغراق في التقليد والاجترار ، قصد الى أن يبعث فيه الحركية والحيوية بما يصار اليه لما يتفشى العلم بأصول الفقه الذي يبين أصول الشريعة وأحكامها وطرق الاستنباط منها ، فجاءت رسائله في ذلك جارية على سبيل التمهيد والاثارة أكثر مما هي مقررة للمسائل مفصلة لها .

وتظهر النزعة الاصلاحية في الفقه في الصبغة التربوية المتمثلة في اختيار مواضيع شديدة الصلة بالجانب الروحي ، كموضوع الصلاة والجهاد ، لتكون مدخلاً عندما تتكيف بها النفس لتقبّل سائر التعاليم الفقهية في المجالات الأخرى . ولعل المهدي كان ينتوي أن يؤ لف رسائل أخرى في فقه المعاملات ، ولكن المنية وافته قبل أن يؤ سس المجتمع الذي وضعه هدفاً لدعوته ، والذي تبرز حاجته الملحة الى فقه المعاملات ، فكانت بذلك ضرورة الاصلاح الاجتماعي مقتضية منه أن يقدّم الجوانب التربوية في الفقه . كما تظهر تلك النزعة أيضاً في عرض مسائل الفقه مقرونة بأدلتها من النصوص ، وهي ظاهرة كانت غائبة عند فقهاء أهل المغرب ، وقصد المهدي منها الى تأسيس فقه ينطلق من أصوله ، ويستمد أحكامه منها مباشرة ، وهو تطبيق لذلك التنظير الأصولي الآنف الذكر مندرج في اطار اصلاح الفكر الشرعي .

ويتبين مما تقدم سواء في الفقه أو في أصوله ، أن المنزع الذي كان مسيطراً على رسائل ابن تومرت فيهما هو منزع التأصيل ، أي الرجوع بفروع الفقه الى أصولها المستنبطة منها ، وهو ما كان يشغل ذهنه باستمرار ، وتجري به بياناته النظرية ، كما تجري عليه تقريراته الفرعية الجزئية ، ولذلك فإننا سنتخذ من هذا المشغل محوراً أساسياً لما سنعرضه من آراء ابن تومرت في هذا الفصل .

II ـ منزع التأصيل عند ابن تومرت :

ذكرنا سابقاً[3] أن أهل المغرب من الفقهاء كان لهم عزوف عن دراسة الأصول

---

(2) انظر ما سبق ص51 .

(3) انظر ما سبق ص51 وما بعدها .

التي تستنبط منها الأحكام ، وولوع بتقرير الفروع الفقهية وتفصيلها رجوعاً الى أقوال الأيمة والناقلين عنهم ، وقد كان لهذه النزعة ظهور مبكر بالأندلس منذ القرن الثالث حيث كان أحد الفقهاء المرموقين وهو أبو القاسم أصبغ بن خليل (ت273 هـ / 886 م)(4) يفتي الناس لمدة خمسين عاماً ، في حين أنه لم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه ، بل كان يباعده ويطعن على أصحابه ، وكان متعصباً لرأي أصحاب مالك ولابن القاسم من بينهم خاصة ، بل نقل عنه أنه كان يقول : لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب الى من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة(5) .

وفي عهد المرابطين ازدادت هذه النزعة استفحالاً بما قد تأسست عليه الدولة من روح « فروعية » بثها الفقيه عبد الله بن ياسين ، ثم رعاها بعده ونماها أمراء الدولة بتشجيعهم للفقهاء واشراكهم في السلطة وتزكية منهجهم في اقامة الفروع على الفروع دون رجوع الى الأصول ، وهو ما صوره بدقة ووضوح عبد الواحد المراكشي متحدثاً عن عهد علي بن يوسف بن تاشفين اذ يقول : « لم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده الا من علم علم الفروع ، أعنى فروع مذهب مالك ، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب ، وعمل بمقتضاها ، ونبذ ما سواها ، وكثر ذلك حتى نسى النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء »(6) .

وقد كان لهذا المنزع الفقهي الفروعي مآل الى غلبة الجمود على الفقه ، وانحسار الروح الاجتهادية التي تسعى الى اشتقاق حلول فقهية حية من تعاليم القرآن والحديث لما يستجد من أحداث الحياة الاجتماعية المتغيرة ، فصار الفقه لذلك

---

(4) فقيه مالكي أندلسي من قرطبة ، ارتحل إلى المشرق فسمع من أصبغ بن الفرج ومن سحنون بافريقية ، عرف بالرأي وترك الأثر ، ودارت عليه الفتيا بالأندلس خمسين عاماً . انظر ترجمته في : ابن الفرضي ـ تاريخ علماء الأندلس : 70 ، وابن فرحون ـ الديباج : 1 / 301 (ط دار التراث) .

(5) ابن الفرضي ـ تاريخ علماء الأندلس : 70 - 71 وربما يكون أصبغ صادراً في هذا القول عن مآخذ رآها في المسند ولكن القول يبقى مع ذلك دالاً على منزلة أصل الحديث عنده .

(6) المراكشي ـ المعجب : 236 .

غير مساير لحركة الحياة ، غير قيم على أحداثها ، فنشأت في المجتمع المرابطي مفاسد اجتماعية خارقة للشرع كانت تجري على مرأى من الفقهاء والأمراء الذين كثيراً ما يكونون في ذواتهم على جانب وافر من التقى والورع ، ولكن المنهج الذي سلكوه في البحث الفقهي قائماً على الفصل بين الفروع وأصولها أنتج هذه المفارقة التي صورها المراكشي في قوله : « واستولى النساء على الأحوال ، وأسندت اليهن الأمور ، وصارت كل امرأة من أكابر لمتونة ومسوفة مشتملة على كل مفسد وشرير ، وقاطع طريق وصاحب خمر وماخور ، وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ، ويقوى ضعفه ، وقنع باسم امرة المسلمين وبما يرفع اليه من الخراج ، وعكف على العبادة والتبتل ، فكان يقوم الليل ويصوم النهار »[7] .

ولا شك أن هذه الصورة كانت تعتمل في نفس ابن تومرت ، بما عرفه اجمالاً عن حقيقة ما كان يجري قبل سفره الى المشرق ، وبما وقف عليه تفصيلاً بعد رجوعه لما احتك بالواقع الاجتماعي والسياسي احتكاكاً مباشراً ، وكان يرتبط في ذهنه في اطار تلك الصورة عنصر استبعاد الأصول من القرآن والحديث من مجرى الثقافة الفقهية التي قامت عليها الدولة ، بعنصر الفساد الذي بدأ يدب في مختلف مجالات الحياة ، فقام ذلك لديه مقام القرينة على أن سبب ذلك الفساد هو ضعف الرابطة بأصول الدين التي هي منبع الحق والصلاح .

وكان يعمق هذه المعاني في نفسه ما تلقاه في المشرق من ثقافة فقهية مؤصلة على أيدي فحول الفقهاء والأصوليين في ذلك العهد مثل الغزالي والكيا الهراسي وأبي بكر الشاشي ، هؤلاء الذين كانوا يقيمون الفروع الفقهية على أصولها ، وينظّرون لذلك في تآليفهم في أصول الفقه .

ولم يكن المهدي يتلقى من هؤلاء منهجهم التأصيلي كما تجري به تقريراتهم الفقهية والأصولية في دروسهم وكتبهم فحسب ، ولكنه كان يتلقى منهم أيضاً روحاً ثورية تتخذ مادة لها الانتصار لمنهج التأصيل والدعوة اليه ، ونقد المنهج الفروعي

---

(7) نفس المصدر : 242 . وانظر فيما يتعلق بالمنهج الفروعي للمرابطين : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت : 26 وما بعدها ، والفردبل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 239 وما بعدها .

وتهجينه والترغيب عنه ، وتبدو هذه الروح على سبيل المثال فيما قاله الكيا الهراسي في خطبة كتابه أحكام القرآن في سياق امتداحه لمذهب الإمام الشافعي ، وبيان المنهج الذي اتبعه في كتابه : « رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسدّ [المذاهب] وأقومها وأرشدها وأحكمها . . . . ولم أجد لذلك سبباً أقوى وأوضح وأوفى من تطبيقه مذهبه على كتاب الله تعالى . . . . ولما رأينا الأمر كذلك ، أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتاباً أشرح فيه ما انتزعه الشافعي رضي الله عنه من أخذ الدلائل في غوامض المسائل ، وضممت اليه ما نسجته على منواله ، واحتذيت فيه على مثاله على قدر طاقتي وجهدي »(8) .

كما تبدو هذه الروح بأكثر وضوح عند الغزالي في كتابه الاحياء خاصة ، حيث كان يوجه نقداً شديداً الى الفقهاء الذين صرفوا همهم الى ظواهر المسائل ، واشتغلوا بالجدل والمماحكات الفقهية ، وانصرفوا عن تدبر أسرار الأحكام التي لا تستكشف الا بالغوص في نصوص القرآن والحديث ، فتنشأ من ذلك تربية للنفس بما تتشربه من معاني الخوف والرجاء ، وذلك هو الفقه الحقيقي ، أما البحث في تفاريع الأحكام فهو فقه بطريق الاستتباع(9) ، ومما قاله الغزالي في مؤاخذة الفقهاء على هذا المسلك : « ولا نرى المناظرين يهتمون بانتقاد المسائل التي تعم البلوى بالفتوى فيها ، بل يطلبون الطبوليات التي تسمع فيتسع المجال فيها كيفما كان الأمر ، وربما يتركون ما يكثر وقوعه ويقولون هذه مسألة خبرية ، أو هي من الزوايا وليست من الطبوليات ، فمن العجائب أن يكون المطلب هو الحق ثم يتركون المسألة لأنها خبرية ، ومدرك الحق فيها هو الأخبار ، أو لأنها ليست من الطبول »(10) ، ومن البين أن هذه المؤاخذة تشير فيما تشير الى ظاهرة سقوط الفقه في الجمود ، وابتعاده عن مجرى الحياة وتنكبه عن معالجة مستجد طوارئها وأحداثها .

---

(8) الكيا الهراسي ـ أحكام القرآن : 1 / 20 .
(9) الغزالي ـ إحياء علوم الدين : 1 / — 38 .
(10) نفس المصدر : 1 / 50 .

ان واقع الفقه بالمغرب في العهد المرابطي بما آل اليه من اغراق في الفروعية أبعده عن الأصول ، وجعله لا يؤ دي الدور الذي يجب في الاصلاح ، امتزجت صورته في ذهن ابن تومرت مع العامل الثقافي الفقهي القائم على احكام الصلة بالنصوص والهادف الى غاية تربوية نفسية واجتماعية كرس لها الغزالي كتاب الاحياء ، وتولد من هذا الامتزاج منزع اصلاحي في الفكر الشرعي كان جزءاً مهماً من دعوته الاصلاحية العامة ، وهو منزع يقوم على تأصيل فروع الفقه والرجوع بها الى أدلتها الشرعية ، وجعلها بذلك تؤ دي دورها التربوي المطلوب .

وفي سبيل التطبيق الفعلي لهذا الاصلاح بادر المهدي أول ما بادر الى الاعتناء بأصلي الشريعة القرآن والحديث ، فتعلمهما بالمشرق على كبار الأساتذة فيهما مثل الكيا الهراسي الذي قرأ عليه التفسير والحديث ، والمبارك بن عبد الجبار الذي قرأ عليه الحديث ، والطرطوشي الذي قرأ عليه التفسير .

ولما رجع الى المغرب شرع في تعليم هذين الأصلين وجعلهما أساساً في الجانب التربوي من دعوته ، حيث أخذ أصحابه بحفظ أجزاء منهما أخذاً صارماً[11] ، وقام على تعليمهم آيات وأحاديث تتعلق في الأغلب بالعبادات أو الجهاد ، الى جانب تلك التي تتعلق بعقيدة التوحيد . وقد اتجه أيضاً الى التأليف فيهما وبالأخص في الحديث ، ضماناً للمزيد من انتشارهما وأخذ الناس بهما ، فألف مختصراً للموطأ ، ومختصراً لصحيح مسلم ، وعدة رسائل رتب فيها الأحاديث ترتيباً فقهياً[12] . وكان الى جانب هذا التعليم المباشر للأصلين دائم الرجوع اليهما فيما يقرره من المعاني ، مكثراً من الاستشهاد بالآيات والأحاديث ، متخذاً منها في أغلب الأحيان منطلقه في بناء أفكاره ، سواء في مراسلاته أو في خطبه أو في تآليفه ، وبذلك كانت نزعة التأصيل بادية في كل نشاطه الفكري والتربوي ، بل انها تمثل المحور في ذلك النشاط .

وأشد ما كان هذا التأصيل ظهوراً كان فيما تركه المهدي من التآليف الفقهية ،

---

(11) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 127,27 .

(12) انظر ما سبق ص153 وما بعدها .

فإن تقريراته لأحكام الفقه لا يرجعها الى آراء السابقين من الأئمة والعلماء ، بل يسندها دوماً الى أدلتها من النصوص والاجماع ، ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما ساقه في الحديث عن أحكام المجنب وما تمنعه عنه جنابته اذ يقول : « وأما ما تمنع الجنابة من الأفعال فستة أشياء : وهي فعل الصلاة على اختلاف أنواعها ، ودخول المسجد ، وقراءة القرآن ، ومس المصحف والطواف والاعتكاف . . . وأما منعها من دخول المسجد فالدليل عليه أيضاً من الكتاب والسنة والاجماع ، فمن الكتاب قوله تبارك وتعالى ﴿ ولا جنباً الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ﴾ (النساء / 43) ، وقوله تبارك وتعالى ﴿ في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ﴾ (النور / 36) . ومن السنة قوله عليه السلام « لا أحل المسجد لحائض ولا جنب »[13] ، وهذا حديث صحيح رواه أبو داود ، ومضى العمل على ذلك »[14] ، وعلى هذا النمط من تأصيل الأحكام كان يجري كل تآليفه الفقهية ، مستنتجاً مرجحاً راداً على بعض الآراء المخالفة انطلاقاً في كل ذلك مما يقتضيه النص بحسب دلالته وبحسب وروده .

وكان المهدي يقصد قصداً في منهجه هذا الى ابراز فكرة التأصيل اذ كان يعرض عن ذكر التفاريع الكثيرة في المسألة الواحدة ، أو يعمد الى اختصارها ، جاعلاً همه في ربط القاعدة أو الحكم بأصلها ، موضحاً كيفية ذلك الربط ومستنداته ، وهذا العمل منه يدل على أن له هدفاً وراء الهدف الفقهي المتمثل في ضبط القواعد والأحكام ، وهو ترويج هذا المنهج التأصيلي ، وافشاؤه بين أهل المغرب ، وبذلك يكون ما ألفه في الفقه يمثل في أحد وجوهه طريقة تقوم على تقديم الأنموذج في دعوته الى التأصيل ، وقد كان هو نفسه يشير أحياناً الى هذا المعنى بما يزيدنا اطمئناناً الى صحته ، ومثاله ما ذكره في آخر حديثه عن الغسل اذ قال : « فهذه جملة قواعد الغسل من الجنابة وفصوله وما يتفرع عنه على اختصار تفاريعه ، وانما القصد الاشارة الى ما يتعلق بالقواعد والأصول التي تبنى عليها »[15] . وهذا

---

(13) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب في الجنب يدخل المسجد .

(14) ابن تومرت ـ كتاب الصلاة : 142- 43 .

(15) نفس المصدر : 144 .

الأنموذج التطبيقي للتأصيل الذي قدمه المهدي في فقهه ، كان من اللازم عليه في سبيل تدعيمه والاقناع به أن يسنده ببيان نظري لحقيقة الأصل وأحكامه وعلاقته بالفرع وطرق ثبوته ، وهو ما قام به فعلاً في كتابه أعز ما يطلب، وسنعرض فيما يلي مجمل آرائه في ذلك .

III ـ الأصل وأحكامه :

تحدث المهدي عن الأصل وأحكامه بتفصيل ،وقد خصص لذلك جزءاً مهماً من كتاب أعز ما يطلب ، قدم له بعرض للمسائل التي بحثها فيه قائلاً : « أما الأصل فتتعلق به أربعة عشر فصلاً : أحدها معرفته وحقيقته ، والثاني الطريق الى اثباته ، والثالث هل هو منحصر أم لا ، والرابع الدليل على انحصاره ، والخامس معرفة الفرع ، والسادس اثباته ، والسابع انحصاره ، والثامن الدليل على انحصاره ، والتاسع استحالة ثبوت فرع دون أصل ، والعاشر استحالة ثبوت أصل دون فرع ، والحادي عشر تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما ، والثاني عشر استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين والثالث عشر استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين ، والرابع عشر الفرق بين الأصل والأمارة »(16) . وسنحاول فيما يلي أن نورد أهم ما اشتملت عليه هذه العناصر على الترتيب التالي :

1 ـ حقيقة الأصل وانحصاره :

الأصل في اللغة ما تفرع عنه الشيء ، ومن ذلك أن أصل الشجرة ما قامت عليه وتفرعت عنه فروعها ، كما ذكره الله تعالى في كتابه اذ يقول : ﴿ ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبةً كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ﴾ (ابراهيم / 24) ، والأصل انما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع انما هو فرع بالنسبة لأصله ، فهما أمران متضايفان(17) .

---

(16) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 17 - 18 .

(17) انظر نفس المصدر : 18 ، وشرح أعز ما يطلب لمجهول : 199ظ .

أما حقيقة الأصل في الشرع فهو « كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالأصل المقطوع به وهـو التواتـر »[18] ، ويفيد هذا التعـريف أن المقصود بالأصل هو المصدر الذي تؤخذ منـه الأحـكام وتستنـد اليه ، وهـو تعبـير مستعمل عند الأصوليين بهذا المعنى مع الاختلاف في تعيين أفراد الأصل بالـزيادة والنقصان ، فرب مصدر كالقياس اعتبره البعض من أفراد الأصل ، ولـم يعتبـره آخرون منها ، ومن ذلك ما قرره علي بن محمد البزدوي (ت482 هـ / 1089 م) في أصوله اذ يقول : « اعلم أن أصول الشرع ثلاثة : الكتـاب والسنـة والاجمـاع ، والأصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الأصول »[19] .

وقد حدد ابن تومرت أفراد الأصل الشرعي بثلاثة أفراد هي القرآن والحديث والاجماع ، واستبعد القياس الذي يلحقه بها أكثر الأصوليين ولو بافراده برتبة متأخرة عن رتبتها كما فعله البزدوي ، وبهذا التحديد يكون المهدي قد قصر أدلة الأحكام على النص ، لأن الاجماع راجع اليه ، واستبعد ان يكون العقل بأي وجه من الوجوه مصدراً للحكم الشرعي ، وزاد النص تقييداً بأن قصره على ما ثبت بطريق التواتر ، فاستبعد بذلك كل امكان لأن يستند الحكم الى غير المصدر الإلٓهي ، وهذا التحديد المتشدد لأصول الأحكام انما يعـكس دعـوة المهـدي الى الارتبـاط المبـاشر بالقـرآن والحديث ، واحكام الصلة بهما ، وجعلهما القيمين على حياة الناس .

ولما كانت أصول الأحكام محددة على هذا النحو ، فإنها تصبح راجعة عنـد تفصيلها الى عشرة أصول مندرجة ضمن تلك الأصول العامة وهـي : أمـر الله ، ونهيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي وأمر الرسول ، ونهيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وفعله ، واقراره ، ولم يفرد الاجماع بالذكر لأنه داخل تحت الأمـر بمقتضى قولـه تعـالى : ﴿ أطيعـوا الله وأطيعـوا الرسـول وأولى الأمـر منكم ﴾ (النساء / 59)[20] .

---

(18) نفس المصدر : 18 .

(19) البزدوي ـ الأصول : 1 / 19 - 20 .

(20) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 18 ، وانظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 164 .

وكل الأصول المتقدمة منحصرة في الأمر والنهي ، فالأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضاه الترك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع إلى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع الى النهي ، وفعل الرسول واقراره راجعان الى الأمر « فانحصرت الأصول كلها في أمر الله ونهيه ، وهما في الحقيقة الأصلان اللذان بهما تثبت الأحكام ، وعليهما يترتب التكليف »(21) .

2 ـ يقينية الأصل :

ان حصر المهدي لأصول الأحكام على هذا النحو الذي لم يستبق به الا الكتاب والسنة والاجماع المنقولة بالتواتر ، ناشيء من اقتناعه بأن الحكم الشرعي لا يمكن أن يؤخذ الا من أصول يقينية لا يمكن بحال أن يخالطها الظن بله الشك والجهل .

وقد كانت هذه القناعة أصلاً من أصول تفكيره في مجال العقيدة والشريعة معاً ، وقد خصص في مختلف تآليفه عدة مواضع لتأكيدها والبرهان عليها والدعوة اليها(22) ، وهي قناعة تستجيب لمنزع التأصيل الذي اتخذه منهجاً له ، فاليقين انما يتجلى في أسمى صوره في القرآن والحديث ، وهما الأصل الذي دعا الى أن ترتبط الحياة به وتتأسس عليه .

وفيما يتعلق بالأحكام الشرعية خصص ابن تومرت جهداً كبيراً للاستدلال على أنها لا تكون موافقة للحق الا اذا بنيت على مصادر يقينية ، وقد عمد في ذلك الى ابطال نقيضه وهو انبناء الأحكام على الظن ، حتى اذا ما ثبت بطلان هذا النقيض صح أن الأحكام لا تؤسس الا على الأصول اليقينية التي حصرها .

وقد سلك في إبطال أن يكون الظن مصدراً للحكم عدة مسالك ، سنذكر منها ثلاثة : الأول ابطال ان يكون الظن عموماً أصلاً للحكم ، والثاني ابطال القياس باعتباره مجالاً للظن ، والثالث ابطال أصلية خبر الواحد للحكم لما يخالطه من الظن .

---

(21) نفس المصدر : 19 .

(22) انظر على الأخص : أعز ما يطلب : 5 وما بعدها .

أ ـ ابطال أصلية الظن :

أكد ابن تومرت في غير ما موضع أنه « لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت الا بالعلم[23] ، والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات الى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق »[24] ، وقد ساق لابطال أصلية الظن للحكم الشرعي مجموعة من الأدلة النقلية والعقلية متجهة الى مطلق الظن بقطع النظر عن الصورة التي يتحقق فيها .

أما الأدلة النقلية فهي تدور على « ما أخبر الله تعالى به في كتابه عن أقوام كفرة عاندوا الحق وتمادوا على الهوى والضلال باتباع الظن »[25] ، ويتضمن هذا الاخبار الإلٓهي الآيات التالية :

ـ ﴿ ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ (النجم / 23) .

ـ ﴿ ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴾ (النجم / 28) .

ـ ﴿ وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون ﴾ (الأنعام / 116) .

ـ ﴿ وما يتبع أكثرهم الا ظناً إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون ﴾ (يونس / 36) .

ـ ﴿ واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين ﴾ (الجاثية / 32) .

ولا يفوت أن نلاحظ أن الظن المقصود في هذه الآيات متجه الى الظن في

---

(23) كثيراً ما يستعمل المهدي « العلم » في معنى الأصل اليقيني مقابلاً بينه وبين الظن .

(24) ابن تومرت ـ آعز ما يطلب : 8 .

(25) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 12 .

الأصول العقدية ، أو الى الظن المقترن بالهوى ، وقد عرض في معرض الاتهام بالتقصير ، وهو ظن لا يكون مستنداً للأحكام ، أما الظن في مجال العمل ، القائم على التحري ومغالبة هوى النفس ، فإن سياق هذه الأدلة لا يفهم منه أنه مشمول بالقدح والمؤاخذة(26) .

وأما الأدلة العقلية فقد أورد منها جملة كانت في غاية الغموض والتعقيد ، الى جانب اشتمالها على الدور في الغالب ، وقد قدم لها بقوله : « جميع ما أنكرتموه [من أن الظن لا يكون أصلاً للحكم] مقطوع بصحته ، دلت عليه الأدلة العقلية والبراهين السمعية ، فأما الأدلة العقلية ، فتنبني على ثلاث قواعد : منها استحالة اجتماع الضدين ، ومنها استحالة انقلاب الحقائق ، ومنها أن الظن ضد للعلم . فإذا ثبت أنهما ضدان استحال اجتماعهما واستحال انقلابهما ، اذ يستحيل انقلاب الحقائق ، وهو انقلاب الظن علماً والعلم ظناً »(27) ، ونورد من هذه الأدلة الدليلين التاليين .

أولاً : ثبوت الحكم بالظن يوجب ثبوت الحكم عن نقيض أصله (أي العلم اليقيني) ، وكون الظن مستند الحكم نقيض كون العلم مستند الحكم ، وكون الظن مستند الحكم يحيل استناد الحكم الى الأصل ، لاستحالة كون الظن أصلاً ، واستحالة كون الظن أصلاً لاستحالة كون الذوات المحسوسة (لعله يقصد بها العلل) بمجرد وجودها تكون مستند الأحكام ، واستقلال الذوات باستناد الأحكام اليها محال(28) .

ولا يخفى ما في هذا الدليل من دور ، لأنه في سبيل الاستدلال على أن الظن لا يكون مصدراً للحكم ، استعملت مقدمة أن الظن يستحيل أن يكون أصلاً ، وليست الأصلية الا مصدرية الحكم ، وذلك دور ظاهر ، ولو وقع الاقتصار على النقطة الأخيرة لكان الدليل أكثر استقامة ، مع شيء من التوضيح كالتالي : الظن لا

---

(26) انظر : الرازي ـ التفسير الكبير : 17 / 92 ومحمد عبده ـ تفسير المنار ـ 11 / 289 - 99 .
(27) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 5 .
(28) نفس المصدر : 7 .

يكون أصلاً للأحكام ، لأنه يستند الى العلل ويجعل منها موجبات للأحكام ، وليست العلل بمستند للأحكام بذواتها لأنها لا توجب شيئاً والموجب هو الله .

ثانياً : ان الحكم يستحيل ثبوته دون استناده الى أصل ، واستناده يستدعي ثبوت مستنده، وكون الظن مستنده يوجب انقلابه علماً لاستحالة ثبوته الا بالعلم ، وكون مستند الحكم الذي هو نقيض العلم (أي الظن المفترض) علماً يوجب نفي مستند الحكم (وهو الظن الذي افترضناه لانقلابه علماً) مع وجود الحكم ، ووصف العلم بنقيض خاصيته ونقيض العلم (أي الظن) بنقيض خاصيته يوجب بطلان المنقول والمعقول وبطلانهما محال[29] .

وفي هذا الدليل أيضاً دور ظاهر ، لأنه وقع فيه الانطلاق للاستدلال على أن الظن لا يكون مصدراً للحكم ، من الاقتناع المسبق بأنه ليس الا العلم مصدراً للحكم ، وهو يقتضي أن الظن ليس بأصل ، فقد اشتملت المقدمة على النتيجة .

ان هذا الرفض لأصلية الظن للأحكام ، ذهب اليه من الأصوليين جل أولئك الذين تمسكوا بالنصوص وشجبوا الرأي كمصدر للحكم ، وعلى رأس هؤلاء الظاهرية ، فقد اعتبروا أن الرأي لا يكون الا احتمالياً ، فيكون بناء الحكم عليه بناء على الظن ، والشريعة لا تبنى على الظن لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وقد كان ابن حزم شديد المؤاخذة لأولئك الذين يبنون أحكامهم على الظن باستعمال القياس خاصة ؛ وذلك لأن مستعملي القياس يعترفون بأنه يدخله خوف خطأ التشبيه ، وهذا اقرار منهم بأنهم لا يثقون بجملته ، وهذا هو الحكم بالظن وهو محرم بنص القرآن اذ يقول تعالى ﴿ إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ﴾ (النجم / 28) ، وبنص حكم النبيﷺ اذ يقول : « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث »[30] ، واذا كان الظن بنص القرآن ليس حقاً ، وبنص الحديث كذباً ، فإنه باطل والباطل لا يكون أساساً للحق[31] .

---

(29) نفس المصدر : 8 .

(30) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا ، باب قول الله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين .

(31) انظر : ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 8 / 46 - 47 .

وعلى عكس هؤلاء فإن عموم أهل السنة ، وكل القائلين بالقياس والرأي عامة يجيزون بناء الأحكام على الظن ، ولهم في ذلك جملة من الأدلة نذكر منها ما أورده الغزالي في المستصفى اذ يقول : « مسألة في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع الا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه ، فأما الحكم بالرأي والاجتهاد فمنعوه وزعموا أنه لا دليل عليه . وانما الرد عليهم باظهار الدليل ، وما عندي أن أحداً ينازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ، فلا تصرف الزكاة الا الى فقير ويعلم فقره بأمارة ظنية ، ولا يحكم الا بقول عدل وتعرف عدالته بالظن . . . . وان اعتذروا عن جميع ذلك بأن كل عبد مأمور باتباع ظنه في ذلك ، وظنه موجود قطعاً ، والحكم عند الظن واجب قطعاً ، فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات »(32) . ومن البين أن في كلام الغزالي هذا قياساً لظنية مصدر الحكم (أي الرأي) على ظنية تحقيق المناط ، مع أن ظنية تحقيق المناط متعلقة بأعيان الأفراد المطبق فيها الحكم مما يجعله محدود الضرر إن وقع ، بينما ظنية أصل الحكم يكون ضررها عاماً لعموم الحكم المتعلقة به ، وفي كلام ابن تومرت في الأمارة والفرق بينها وبين الأصل كما سنراه رد على رأي الغزالي هذا .

وانما ذهب الغزالي الى اعتبار الرأي المشتمل على الظن أصلاً للأحكام ، بناء على ما كان يراه من أن الوقائع التي لا نص فيها ليس لها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو ما ينتج عنه أن المجتهد بالظن لا يكون الا مصيباً ، اذ لم يكلف الا بما بلغه ، فالخطأ غير ممكن في حقه(33) ، واذن فليس من داع للتحرج من الظن واعتماده في الأحكام .

ومن الواضح أن ابن تومرت كان في ابطال الظن موافقاً للظاهرية ، وربما كان له تأثر في ذلك بابن حزم خاصة ، اذ من المرجح أن يكون اطلع على كتبه ودرس

---

(32) الغزالي ـ المستصفى : 2 / 241 .

(33) ذهب إلى ذلك عامة الأشاعرة وكثير من المعتزلة كالعلاف والنظام وأبي هاشم ، ويطلق عليهم « المصوبة » انظر : الغزالي ـ المستصفى 2 / 239 ، 363 ، وأنظر أيضاً بهامشه : 2 / 380 : « فواتح الرحموت » لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت « لمحب الله بن عبد الشكور » ، وانظر في هذه المسألة أيضاً : علاء الدين البخاري ـ كشف الأسرار : 4 / 18، 24 - 25 .

آراءه عند جوازه الى الأندلس أو عند استقراره بالسوس[34] . وقد حاول ان ينظر لابطال الظن ، ويجعله مسألة مستقلة بالبحث ، تقوم على براهين ثابتة ، الا أنه وقع في كثير من الغموض والتناقض كما بيناه .

ب ـ ابطال أصلية القياس :

تقدم لنا سابقاً موقف ابن تومرت من القياس العقلي ، والمآخذ التي أخذ بها الطرق المستعملة في هذا القياس من قبله ، والأسس التي بني عليها القياس العقلي كما يراه ، وقد قدمنا القول في ذلك باعتبار أن القياس العقلي طريقة من طرق المعرفة العامة ، ومنهج من مناهج البحث .

وكما بحث المهدي في القياس العقلي بحث أيضاً في القياس الشرعي في نفس السياق ، باعتبار أن القياس الشرعي هو أيضاً طريقة للمعرفة ، ولكنها طريقة خاصة بالأحكام الشرعية . ولما كان هذا البحث يتعلق بالأحكام الشرعية ، فإنه أدرجه في مقدماته وفي نتائجه ضمن المنهج العام الذي اتخذه لنفسه في هذا المجال ، وهو منهج التأصيل ، ولذلك كانت آراؤه في القياس الشرعي فرعاً من آرائه في التأصيل .

ويبدو لأول وهلة أن موقف ابن تومرت من القياس الشرعي كما هو مقرر من قبل الأصوليين في عهده[35] موقف غير واضح فيما اذا كان يقوم على القبول أو الرد[36] ؛ ذلك لأننا نجده أحياناً يسوق القول بما يفيد رفضه للقياس كما يفيده قوله

---

(34) انظر فيما يتعلق بالظن عند ابن تومرت ومقارنته بابن حزم والغزالي : برنجفيك ـ مذهب ابن تومرت : 140 وما بعدها . وقد انتهى الى حكم عام بأن المهدي كان في آرائه الأصولية يقتدي بالأشاعرة الشافعية أكثر من اقتدائه بابن حزم (ص148 ، وانظر أيضاً مقالة : عود إلى مذهب ابن تومرت : 33) ، وفي هذا الحكم شيء من التعميم الخاطىء ، لأن المهدي في مسائل أصولية متعددة ظاهر التأثر بابن حزم مثلما هو الحال بالنسبة لهذه المسألة ، ومسألة القياس كما سنراه .

(35) عرف القياس بتعاريف متعددة من بينها قول الغزالي ـ المستصفى : 2 / 228 « هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من اثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما » .

(36) ظهر جدل حاد فيما يتعلق بحجية القياس بين مثبت وناف ، وقد ذهب الى نفيه الشيعة عدا الزيدية ، والنظّام من المعتزلة ، والظاهرية ، انظر في ذلك : ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 53 وما بعدها8 / 2-76 ، الغزالي ـ المستصفى : 2 / 256 وما بعدها . البزدوي والبخاري ـ الأصول وشرحه كشف الأسرار : 3 / 271 وما بعدها ، فاضل عبد الواحد عبد الرحمان ـ الأنموذج في أصول الفقه : 104 وما بعدها .

في الرد على من نسب القياس الى الصحابة « لا يصح ان يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري »(37) . ونجده أحياناً أخرى يسوق القول بما يفيد تبنيه للقياس وانتصاره له مثلما جاء في قوله : « لا فرق بين القياس العقلي والشرعي في الاطراد اذا حقق معناه ، فإن القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم »(38) .

واذا ما تبينا مختلف ما أورده المهدي في القياس الشرعي ، وقارنا بين مختلف ملاحظاته في ذلك ، ظهر لنا أنه يرفض القياس كما قرره الأصوليون ، ويراه من الظن الذي لا يتأسس عليه الحكم الشرعي ، ولكنه يقر نمطاً آخر من استخراج الأحكام سماه قياساً ، واجتهد في بيان أسسه واظهار خلوه من عيوب القياس الأصولي ، ولذلك انقسم كلامه في هذا الصدد الى جزء هدمي نقدي ، وجزء بنائي تأسيسي .

وفيما يتعلق بالجزء النقدي لم يتجه في نقده للقياس الى بيان عيوب القياس في ذاته ، ورده بناء على ذلك رداً عقلياً ، ولكنه عمد الى نقضه ببيان بطلان بعض الأدلة التي احتج بها مستعملوه ، وبطلان الأحكام الناتجة عن استعماله في عدة مسائل من الفقه ، فإن هؤلاء « قاسوا المتناقضات كالمحرمات على المباحات ومزقوا الشرع كل ممزق . . . . وتواضعوا بينهم شروط القياس ، فقالوا انما يصح القياس بأربعة شروط وهي العلة والحكم والأصل والفرع ، فعلى هذا بنوا القياس »(39) .

وفي ابطال الأدلة على حجية القياس ، ركز المهدي على رد ما نسب الى الصحابة من استعمالهم اياه في مجموعة من المسائل الفقهية ، وقدم لمناقشة المسائل الجزئية المنسوبة اليهم بأصل عام قال فيه : « ان قال قائل : وجدنا الصحابة قد قاست وعملت على القياس ، فيقال : لا يخلو قياسهم أن يكون دل عليه اللفظ أو يكون من عقولهم ، فإن كان نبه عليه الخطاب فهو صحيح ، وان كان من عقولهم

---

(37) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : (175) .

(38) نفس المصدر : 173- 74 .

(39) نفس المصدر : 174 .

فلا سبيل اليه ، اذ لا يصح أن يقيسوا بعقولهم في الشرع لما كانوا بسبيله من التوقف والتحري ، وانما فهمــوا من الرسول عليه السلام المعنى الذي نبـه عليه فحملـوا عليه ، وجميع ما يحملون عليه انما هو على ضربين : ما هو بمعنى المصلحة والمشورة وذلك مفهوم من الأصل ، وما فهموه من الرسول عليه السلام بالتنبيه عليه ، ولا يقال أنهم يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشريعة ، ومن تقوّل ذلك عليهم فقد افترى »(40) . ولا يخفى ما في هذا القول من التحكم اذ أن فهم الصحابة للمعنى الذي نبه اليه الرسول وحملهم عليه بناء على ذلك ، أمر لم يسق عليه دليلاً ، فجاء الكلام ضعيفاً .

وفي سبيل المزيد من توضيح هذا الأصل واثباته أورد المهـدي مجموعـة من الأمثلة نذكر منها ما يلي :

أولاً ـ الاحتجاج بقول معاذ بن جبل لما بعثه الرسول عليه السلام الى اليمن : « اجتهد رأيي ولا آلو »(41) احتجاج غير صحيح ، لأن الرأي في قول معاذ راجع إلى ما تقـدم ممـا نبـه عنـه الخطـاب ، وليس براجـع الى استخـراج الحـكم بالظـن والتخمين(42) . ومن الواضح أن هذا الرد ينقصه الوضوح والدقة ، ولعله يقصد أن الرأي الذي ذكره معاذ انمـا يستعمل للوصول الى ما نبّه عليه النص بطريقة من طرق التنبيه فيكون حينئذ رأياً لفهم النص ومقتضياته ، لا رأياً لاستخـراج حكم جديد بطريق القياس ، واذا كـان كذلك اقترب هذا الرد مما ذهب اليه ابن حزم في مثل هذا المقام ، حيث يقول في رد هذه الحجة : « هذا الحديث الذي ذكرنا من طريق

---

(40) نفس المصدر : 175 .

(41) أخرجه أبو داود في كتاب القضايا باب اجتهاد الرأي في القضاء ، ونصه كاملاً « أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ، قال : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، قال : فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ، ولا في كتاب الله ؟ قال : اجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله » . وقد احتج بهذا الحديث القائلون بالقياس ، انظر مثلاً : البزدوي ـ الأصول : 3 / 278 ، الغزالي ـ المستصفى : 2 / 244 .

(42) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : (175) .

معاذ لا ذكر للقياس فيه البتة بوجه من الوجوه، ولا بنص ولا بدليل، وانما فيه الرأي ، والرأي غير القياس ، لأن الرأي انما هو الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة ، والقياس هو الحكم بشيء لا نص فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه سواء كان أحوط أو لم يكن ، كان أصلح أو لم يكن »(43) . واذا ما تجاوزنا هذه المبالغة الأخيرة ، فإن ما اشترك فيه الردان من أن الرأي ليس هو القياس ، يشتمل على شيء من القوة ، وان يكن مفتقراً الى مزيد توضيح وتدعيم .

ثانياً ـ الاحتجاج بفعل عمر في حد السكران بجلده ثمانين جلدة قياساً على القذف كما أشار عليه علي بذلك(44) احتجاج مردود ، لأنه يحتمل أن يكون الصحابة فهموا من الرسول عليه السلام أن يفعلوا ذلك زجراً ، فإذا فهموا الزجر فلا حرج عليهم في التعيين ، فهم أعلم الناس وأحكمهم بالشرع وما يدل عليه الخطاب ، والذي أشار به علي يحتمل أنه فهمه من الرسول عليه السلام ، اذ يمكن أن يقول لهم عليه السلام اذا تتابع الناس في شرب الخمر فاجعلوا لهم حداً ينزجروا به »(45) . ولا يخفي ما في هذا الرد من ضعف يظهر في انبنائه على الاحتمال كما يفيده ظاهر القول وفحواه ، وبناء الرد على الاحتمال يبقى الرأي المقصود بالرد محتمل الصدق ، وهذا من ضعف الرد . وقد كان ابن حزم تناول هذه الحجة بالرد معتمداً الطعن في الروايات التي تشير الى القياس على حد القذف ، وتصحيح الروايات التي تفيد أن عمر لم يجعل ذلك فرضاً واجباً ، وأنه انما كان منه تعزيراً ثم دعم هذا الرأي بأدلة نقلية وعقلية قوية(46) .

ثالثاً ـ الاحتجاج بما ورد عن ابن عباس من قياسه الأصابع على الأسنان في

---

(43) ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 113 ، وقد عمد ابن حزم قبل هذه الحجة الى الطعن في الحديث متناً وسنداً بما أفضى به الى رده ، انظر نفس المصدر : 6 / 7,37-35,26 / 112 . وانظر أيضاً : ملخص أبطال القياس : 12 وما بعدها .

(44) رواه الدارقطني والحاكم ، وهو من حجج مثبتي القياس ، انظر مثلاً : الغزالي ـ المستصفى : 2 / 244 ، علاء الدين البخاري ـ كشف الأسرار : 3 / 280

(45) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 175 - 76 .

(46) انظر : ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 157 وما بعدها ، وملخص أبطال القياس : 36

الدية[47] احتجاج مردود ، لأن النصوص موجودة في عقل الاسنان ، ولم يكن ابن عباس يجهلها ، وانما فعل ذلك على سبيل التقريب فحسب[48] . وفي هذا الرد أيضاً ابهام يتمثل في تعميم القول بوجود نصوص في عقل الاسنان ، فإن المقام يقتضي ان تعين تلك النصوص فيما يتعلق بالأخص بدية الأصابع موضوع الحديث ، وهو ما عمد اليه ابن حزم في رده على هذه الحجة ، فأورد حديثاً رواه ابن عباس نفسه ، وهو أن الرسول ﷺ قال : « الأصابع سواء ، والاسنان سواء ، الثنية والضرس سواء ، هذه وهذه سواء (يعني الابهام والخنصر)»[49] ، وهذا نص في دية الأصابع لا يبقى معه للقياس مجال ، فليس ما فعله ابن عباس اذا قياساً ، وانما هو دعوة الى التأمل والاعتبار في أن اختلاف المنافع لا يوجب اختلاف الدية[50] .

أما المسائل الفقهية التي ذكر المهدي أن الفقهاء أخطأوا فيها نتيجة استعمالهم القياس ، فقد أورد منها جملة في سياق التأكيد لبطلان القياس باظهار ما يفضي اليه من الخطأ ، ونذكر من تلك المسائل ما يلي :

أولاً ـ القول بأن المرأة المرتدة لا تقتل ، وأن قول الرسول عليه السلام « من بدل دينه فاضربوا عنقه »[51] ، خطاب للرجال فقط ، بناء على ما ورد من نهي النبي عن قتل النساء[52] ، فهذا القول باطل بسبب ما وقع فيه من الحاق المرتدة بنساء من يجاهدهم المسلمون في عدم القتل ، والحال أن المعاني مختلفة بين الأمرين ، اذ المعنى في ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة منتهن في القتال ، وهذا في الجهاد ، وأما قتل

(47) ذكر ابن حزم ـ الأحكام : 7 / 77 أن ابن عباس قال في دية الأصابع : ألا اعتبرتم ذلك في الأسنان ، عقلها سواء ، وان اختلفت منافعها ، وقد احتج مثبتو القياس بهذا القول ، انظر : الغزالي ـ المستصفى : 2 / 244

(48) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 176

(49) أخرجه أبو داود في كتاب الديات ، باب ديات الأعضاء .

(50) انظر : ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 77 وما بعدها

(51) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ، وأبو داود وابن ماجه في كتاب الحدود باب المرتد بلفظ « من بدل دينه فاقتلوه » .

(52) من ذلك ما أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد ، باب في قتل النساء ، أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة ، فأنكر الرسول قتل النساء والصبيان . وقد اعتمد أبو حنيفة على هذا النهي فحكم بعدم قتل المرتدة خلافاً للجمهور . انظر : ابن رشد ـ بداية المجتهد : 2 / 529 .

من بدل دينه ، فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك[53] . وفي الحقيقة فإن من ذهب الى عدم قتل المرتدة من الحنفية ، لم يكن حكمه نتيجة لقياس ، بل هو مستخلص مباشرة من النص الوارد في النهي عن قتل النساء ، فحمل على الاطلاق دون فصل بين المرتدة وغيرها ، وحمل تبعاً لذلك قتل المرتد على التخصيص بالرجال[54] . وبهذا المعنى يصبح ايراد هذه المسألة في مقام ابطال القياس ايراداً في غير محله .

ثانياً ـ ما ذهب اليه بعض الفقهاء من نفي وجوب الطهارة من مس الذكر ، قياساً على نفي وجوبها من مس سائر الأعضاء ، فالأصل عدم وجوب الطهارة من مس سائر الأعضاء ، والفرع مس الذكر ، وقد عدي اليه حكم الأصل للاشتراك في العلة وهي العضوية[55] ، وهذا القياس أدى الى الخطأ ، لما ورد من الأخبار المفيدة **لوجوب الطهارة من مس الذكر، ولا ينبغي تقديم القياس على الأخبار[56] .** ومثلما لاحظنا في المسألة السابقة ، فإن من ذهب الى نفي وجوب الطهارة كان معتمده النص لا القياس ، وذلك النص هو ما روى من أن رجلاً كأنه بدوي جاء رسول الله ﷺ فقال : يا نبي الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما يتوضأ ، فقال : « هل هو الا مضغة منه » أو قال : « بضعة منه »[57] ، وبهذا المعنى يكون ايراد هذه المسألة غير واف بالغرض الذي من أجله وقع ايرادها ، الا أن يكون القصد الطعن في الحديث نفسه باعتبار أن ما ورد فيه مقام على نفس القياس الذي نسبه المهدي الى الفقهاء في هذه المسألة ، فيكون حينئذ راداً لحجة من حجج القياس ، لا لتطبيق من تطبيقاته عند الفقهاء .

---

(53) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 174

(54) انظر : علاء الدين البخاري ـ كشف الأسرار : 3 / 65

(55) ذهب أبو حنيفة وأصحابه الى عدم وجوب الطهارة من مس الذكر مطلقاً ، وذهب الشافعي وأصحابه وأحمد وداود الى وجوبها وذهب آخرون الى وجوب الطهارة بقيود ، وسبب الاختلاف ورود حديثين متعارضين في ذلك ، انظر : ابن رشد ـ بداية المجتهد : 1 / 40 وما بعدها

(56) يشير بذلك الى ما خرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب الوضوء من مس الذكر أن الرسول عليه السلام قال في حديث بسره « من مس ذكره فليتوضأ » .

(57) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب الرخصة من الوضوء من مس الذكر .

ثالثاً ـ ممّا أخطأ فيه الفقهاء أيضاً نتيجة استعمالهم القياس تحريمهم الربا في أصناف غير الأصناف الستة التي نهى الرسول عليه السلام عن الربا فيها كما جاء في حديث عبادة بن الصامت أن النبيﷺ قال : « الذهب بالذهب تبره وعينه وزناً بوزن ، والفضة بالفضة تبره وعينه وزناً بوزن ، والملح بالملح والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير بالشعير سواء بسواء مثلاً بمثل ، فمن زاد أو ازداد فقد أربى »(58) ، فقد قاسوا على هذه الأصناف أنواعاً أخرى ألحقوها بها في حكم الحرمة لاشتراكها معها في علل اختلفوا في تقديرها منها الادخار والاقتيات والمالية(59) ، وانتهوا بذلك الى عدول عن الطريق بتحريم ما لم يحرمه الله(60) . وقد اكتفى ابن تومرت بذكر هذا الخطأ ـ على رأيه ـ دون أن يزيده بياناً وتعليلاً على نحو ما فعل ابن حزم الذي أفاض القول في اظهار خطأ هذا القياس(61) .

يتبينّ مما تقدم ان ابن تومرت كان رافضاً للقياس الأصولي كما هو معروف في وقته ، لما يمثل من طريقة في استخراج الأحكام تقوم على القول في الدين بالرأي المبني على الظن ، ولكنه لم يكن له نفاذ في بيان عيوب هذا القياس ، واقتصر في نقضه على رد أن يكون الصحابة قد استعملوه ، وعلى ذكر أحكام قدّر أنها خاطئة دون تعليل كاف لذلك ، ومن الغريب أن المهدي لم يستفد مما كتبه ابن حزم الظاهري من نقد للقياس اتسم بالشمول والعمق والنفاذ كما بدا في كتابه الأحكام ، وفي رسالته في ابطال القياس .

بعد هذه المحاولة في هدم القياس الأصولي ، أثبت ابن تومرت نمطاً آخر من القياس لا يقوم على أركان القياس الأول الذي ينهض على تعدية الحكم من أصل منصوص عليه الى فرع غير منصوص عليه للاشتراك في العلـة ، واعتبـره القياس الشرعي الصحيح الذي يؤدي الحياد عنه الى الوقوع في الزلل ، وقال فيه : انه « باب

---

(58) أخرجه النسائي في كتاب البيوع .

(59) انظر تفصيل ذلك مقارناً في : ابن رشد ـ بداية المجتهد : 2 / 141 وما بعدها .

(60) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 175

(61) انظر : ابن حزم ـ الأحكام : 7 / 109 ، وانظر بالأخص المحلى : 8 / 467 وما بعدها .

كبير وأصل دقيق وفيه زل أكثر الناس ولم يعرفوا تحقيق القياس »[62] .

ولا يجعل المهدي هذا القياس أصلاً مستقلاً بنفسه في بناء الأحكام عليه ، بل يرجعه الى الأصل النصي من القرآن والحديث ويدرجه ضمنه ، وكأنما هو طريقة لفهم النصوص واستخراج الأحكام منها ، وهو ما يتضمنه قوله : « . . . . فإن قال قائل لم حصرتم الشريعة في هذه العشرة[63] وتركتم الاجماع والقياس وهما أصلان في الشريعة ؟ فيقال انهما داخلان فيما قدمناه ومتضمنان فيما عددناه »[64] .

وعلى هذا الأساس من ادراج القياس في نطاق النص حدد تعريفه فقال : « القياس الشرعي هو ما دل عليه اللفظ وتضمنته الأصول العشرة المتقدمة »[65] . ويفيد هذا التعريف أن القياس الذي يعنيه المهدي ينبغي أن يكون الحكم الناتج عنه دالاً عليه لفظ النص بوجه من وجوه الدلالة ، متضمناً بالتالي في الأصول العشرة الراجعة الى الأمر والنهي الإلهيين .

أما وجه الدلالة التي ينبغي أن يشتمل بها اللفظ على نتيجة القياس فقد سماه التنبيه ، ومعناه أن اللفظ الوارد في النص متضمناً لحكم من أحكام الشرع ، يكون منبهاً الى معنى آخر بطريقة من طرق التنبيه ، فيكون الحكم سارياً عليه . وقد أورد المهدي طريقتين من طرق التنبيه جعلهما أساساً لتقسيم القياس الى الضربين التاليين :

الضرب الأول : التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردين على معنى من المعاني منصوص عليه بما ينبه الى معنى آخر أعلى منه في اقتضاء الأمر أو النهي ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، وقد أورد المهدي مثالاً لتوضيح هذا الضرب من القياس ، وهو النهي عن

---

(62) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

(63) هي كما ذكرها في ص164 من نفس المصدر : أمر الله ، ونهيه ، وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وأمر الرسول ، ونهيه وخبره بمعنى الأمر ، وخبره بمعنى النهي ، وفعله ، واقراره .

(64) نفس المصدر : 164

(65) نفس المصدر : 173

اذاية الوالدين الوارد في قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً ﴾ (الاسراء / 23) ، فمعلوم على القطع أن غير التأفيف مما هو أكثر من التأفيف محرم ممنوع ، وهذا الحكم القطعي انما هو مستفاد من النص بطريق التنبيه ، فحرمة التأفيف تنبه الى حرمة ما هو أعلى منه إذاية كالضرب وغيره(66) .

الضرب الثاني : التنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين ، ومعناه أن يكون الأمر أو النهي واردين على معنى من المعاني منصوص عليه ، بما ينبه الى معنى آخر يساويه في اقتضاء الأمر أو النهي ، ولكنه غير منصوص عليه ، فينسحب عليه الحكم بمقتضى ذلك التنبيه ، ومثاله ما ورد عن الرسول ﷺ في النهي عن منع فضل الماء اذ يقول فيما رواه أبو هريرة « لا يمنع أحدكم فضل ماء ليمنع به الكلأ »(67) ، فهذا النص يعلم منه وجوب المساواة في احياء النفوس ، فيدخل في النهي عن المنع كل ما يحيي النفس من غير الماء ، اذ أن حرمة منع فضل الماء تنبه الى حرمة ما يساوي منع فضل الماء في معنى اتلاف النفوس وهلاكها كمنع فضل الطعام وغيره(68) .

ان هذا الذي سماه ابن تومرت قياساً كان مناط بحث وبيان من قبل الأصوليين ، لكن في مبحث الدلالات اللفظية لا في مبحث القياس ، وذلك أنه لما كان الحكم الجاري على ما لم ينص عليه حاصلاً من دلالة المنصوص عليه بمقتضى التنبيه ، أصبح المبحث أدخل في وجوه الدلالة منه في باب القياس .

وقد اعتبر فخر الاسلام البزدوي الضرب الأول المذكور آنفاً من باب الثابت بدلالة النص وقال فيه : « هو ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً مثل قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ ،(الإسراء / 23) فهذا قول معلوم بظاهرة معلوم

---

(66) انظر نفس المصدر والصفحة ، وجاء في شرح أعز ما يطلب لمجهول : 245 وأن المهدي « حصر القياس الشرعي في قسمين وهما : التنبيه بالأدنى على الأعلى ولا يمنع عنده العكس ، والتنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين » وهو ما يقتضي أن القسم الأول يشمل التنبيه بالأعلى على الأدنى .

(67) أخرجه ابن ماجه في كتاب الرهون ، باب النهي عن منع فضل الماء .

(68) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173 .

بمعناه وهو الأذى »[69] . وفي هذا القول استبعاد لكل معنى قياسي يقوم على اعمال الرأي لالحاق فرع بأصل ، وحصر للمسألة في مدلول النص بفهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده .

وقد أدرج الغزالي هذا القياس (كما سماه ابن تومرت) في باب ما يقتبس من الألفاظ من حيث فحواها ، واعتبر الحكم فيه يحصل بفهم غير المنطوق به من المنطوق ، أو بتعبير آخر بالحاق المسكوت بالمنطوق ، وأشار الى الضرب الأول الذي ذكره المهدي بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق ، باعتبار أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومثّل له بنفس مثال التأفيف ، وأشار الى الضرب الثاني بأنه ما ألحق فيه المسكوت بالمنطوق باعتبار أن المسكوت عنه مثل المنطوق به ، ولا يكون أولى منه ولا هو دونه ، فيقال انه في معنى الأصل ، ومثّل له بعدة أمثلة منها قوله تعالى في عقوبة الزانيات من الاماء « فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » (النساء / 25) فيلحق الزناة من العبيد (وهو المسكوت عنه) بحكم الزانيات من الاماء (وهو المنطوق) ، وضابط هذا الالحاق أن يكون الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس الحكم ، ويعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع وموارده ومصادره في ذلك الجنس ، حتى يعلم على سبيل المثال أن حكم الرق والحرية لا يختلف بذكورة وأنوثة كما لا يختلف بالبياض والسواد[70] . وهذا المعنى الأخير هو الذي أشار اليه المهدي في تعقيبه على أمثلة الضرب الثاني بقوله: « وهذا اذا تتبع يطرد في جميع الأحكام الشرعية كما تطرد العقليات »[71] .

وقد ناقش الغزالي أن يكون هذا اللون من الاستنتاج مندرجاً ضمن القياس أو ليس بمندرج ، ورجح أنه وبالأخص النمط الأول منه « تبعد تسميته قياساً ، لأنه لا

---

(69) البزدوي ـ الأصول : 1 / 73

(70) انظر : الغزالي ـ المستصفى : 1 / 190-91 , 281 وما بعدها .

(71) ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 173

يحتاج فيه الى ذكر واستنباط علة ، ولأن المسكوت عنه ههنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ، ومن سماه قياساً اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسامي ، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ، فإنما مخالفته في العبارة »(72) .

واذا كان بعض الأصوليين من الحنفية والشافعية يعتبرون دلالة النص هذه قياساً وان يكن مجرد الحاق كما ذكره الغزالي ، فإن أغلب الأصوليين لا يعتبرونه كذلك ، وقد علل علاء الدين البخاري ذلك ، بأن القياس لا يكون فيه الأصل جزءاً من الفرع بالاجماع ، وفي دلالة النص (أي الحاق المسكوت بالمنطوق) قد يكون ما اعتبر أصلاً جزءاً مما اعتبر فرعاً ، كما لو قال السيد لعبده : لا تعط زيداً ذرة ، فإنه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة ، مع أن الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها ، وكذلك فإن هذا النوع كان ثابتاً قبل شرع القياس ، فعلم أنه من الدلالات اللفظية وليس بقياس(73) .

وقد كان لابن حزم رد شديد على هذه الطريقة سواء اعتبرت من باب القياس ، أو من باب دلالة النص ، تبعاً في ذلك لمبدئه في قصر الألفاظ على معانيها المباشرة وحملها على ظواهرها بما قد يخلّ أحياناً ببداهة العقل ، مثلما جاء في قوله في نقد مثال التأفيف : « نعوذ بالله العظيم من أن نقول ان نهي الله عز وجل عن تقول « أف » للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف فإذ لا شك عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك « أف » ، فبلا شك يعلم كل ذي عقل أن النهي عن قول « أف » ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف ، وانه انما هو نهي عن قول « أف » فقط »(74) .

---

(72) الغزالي ـ المستصفى : 2 / 281 ، وقال في النمط الثاني : « وربما اختلفوا في تسميته قياساً » ، نفس المصدر : 2 / 283

(73) علاء الدين البخاري ـ كشف الأسرار : 1 / 74

(74) ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام : 7 / 59

وهذا النمط الذي سماه ابن تومرت قياساً بضربيه ، لا يكون صحيحاً مفضياً الى الحق ، الا اذا توفرت فيه مجموعة من الشروط نجملها فيما يلي :

أولاً : أن لا يرد خبر في الحكم الذي هو نتيجة القياس ، يكون معارضاً له ، أما اذا ورد خبر شرعي فإن القياس يسقط ، ومثاله ما ورد من خبر في غسل الاناء من ولوغ الكلب(75) ، فهو يسقط الحكم بالطهارة وعدم الغسل قياساً على حكم الحيوان(76) .

ثانياً ـ أن لا يكون العمل جارياً على خلافه ، فما جرى عليه العمل يسقط فيه القياس ، ومثاله ما جرى عليه العمل من ترك الزكاة على الحلي ، فهو يسقط الحكم بأخذها منه قياساً على الذهب والورق(77) .

ثالثاً ـ أن يكون في مجال المحكم ، أما المتشابه فلا يجوز فيه قياس ، لأنه لا يلزم اتباعه ولا العمل به(78) .

رابعاً ـ أن يتحقق التساوي في الحكم بين طرفي القياس ، إما بالوجوب أو بالتحليل أو بالتحريم ، أما اذا وقع الاختلاف فإن القياس يكون باطلاً ، لأن الاختلاف يؤدي الى التنافي كتنافي المحرمات والمباحات ، ولا يجوز القياس بين المتنافيات(79) .

ان هذه الشروط تنسجم مع مفهوم القياس الذي ذهب اليه ابن تومرت ، لأنها تتجه الى ما يتعلق بفهم النصوص وامرار الأحكام من منطوق الى مسكوت عنه ، أكثر مما هي متجهة الى الحاق فرع بأصل منصوص عليه ، فكأنما هي شروط وضوابط

---

(75) اشارة الى قول الرسول ﷺ « إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً » أخرجه البخاري في كتاب الوضوء .

(76) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 174-75 ,179

(77) نفس المصدر : 179-80

(78) نفس المصدر : 176

(79) نفس المصدر : 174

للدلالات اللفظية تمنع من تعدية الدلالة الى ما فيه خبر ، أو جرى عليه عمل ، أو كان فيه تشابه .

ومن خلال التحديد الذي حدد به ابن تومرت ما سماه قياساً ، ومن خلال هذه الشروط التي وضعها له ، يتبين جلياً أنه ما كان يعني الا طرقاً في فهم دلالة النص تقوم على تعدية الحكم بمقتضى الدلالة اللغوية من معنى يحمله اللفظ نطقاً الى معنى لا يحمله نطقاً ، وهو ما أدرجه الأصوليون في المباحث اللغوية ، وتناولوه في دلالة الألفاص كما رأيناه . ولذلك فإنه يمكن أن نقول في اطمئنان ان ابن تومرت كان من نفاة القياس الأصولي الطاعنين فيه أصلاً من أصول الأحكام ، لما يقوم عليه من الظن ، وأنه يقتصر على النصوص مصدراً للحكم الشرعي ، والاجماع الذي يرجع اليه ، وأنه كان في ذلك موافقاً لابن حزم ، واذا كان قد استفاد منه في هذا المجال ، فإنه استفاد المبدأ العام ، ولم يستفد من أسلوبه النافذ في الاستدلال والنقض ، وربما يعود ذلك الى أن ابن حزم كان في مقام التأليف والجدل ، وابن تومرت كان في مقام الدعوة[80] .

ج ـ ابطال أصلية خبر الواحد :

خبر الواحد هو كل خبر لم يبلغ الى درجة التواتر ، فإن تفرد بروايته واحد فهو الغريب ، وان اشترك في روايته اثنان أو ثلاثة فهو العزيز ، وان رواه جماعة فهو المشهور[81] .

وقد ذهب أكثر أهل الأصول الى أن خبر الواحد لا يفيد العلم ، ولكنه يفيد الظن فحسب ، وذلك لأن ما ينقله الواحد أو الجماعة الصغيرة ، لا يخرج عن

---

(80) اعتمد برنجفيك على ظاهر قول المهدي بالقياس ليذهب الى أنه لم يرفض القياس الأصولي بل قال بشيء منه ، وليبينّ تبعاً لذلك عدم صلته بابن حزم(انظر : برنجفيك ـ مذهب ابن تومرت : 141، 142 . وعود إلى مذهب ابن تومرت : 40) وذلك غير صحيح ، لأن ما سماه المهدي قياساً ، هو في الحقيقة ليس بقياس على اصطلاح الأصوليين كما بيناه ، ويبقى الاتفاق قائماً بين ابن حزم والمهدي على رفض القياس ، الا أن ابن حزم يزيد برفض الدلالة التى سماها المهدي قياساً تبعاً لمبدئه في قصر النص على ظاهره » .

(81) انظر : ابن كثير ـ اختصار علوم الحديث : 140 - 141 (تحـ : أحمد محمد شاكر فيما سمّاه بالباحث الحثيث ، ط 3 دار التراث ، القاهرة 1979) .

دائرة الاحتمال ، والاحتمال لا يورث في النفس علم اليقين ولا علم الطمأنينة ، وانما يورث الظن ، خلافاً للنقل بالتواتر فإنه يلقـى في النفس يقينـاً بصحـة المنقـول ، ولذلك فإنه يفيد العلم لا الظن[82] . وابن تومرت يعد من بين هؤ لاء الذين يرون هذا الرأي ، فقد قرر في مواضع مختلفة من مؤ لفاته أن أخبار الآحاد مظنونة لا تفيد علماً[83] .

ولما كان المهدي قد قرر في جزم أن الظن لا يكون مصدراً للأحكام الشرعية كما مر بيانه ، فإنه أبطل في هذا السياق أن يكون خبـر الواحـد مصـدراً للحـكم الشرعي ، وذهب الى التأكيد بأنه يستحيل أن يثبت حكم بخبر الواحد ، وقد رتب هذه النتيجة علـى مقدماتها على النحو التالي : « ان أخبار الآحاد لا تفيد علماً لكونها مظنونة ، والظن لا يفيد علماً ولا يغني من الحق شيئاً ، ولذلك استحال ان تثبت بها الأحكام »[84] .

الا أن خبر الواحد اذا كان بمقتضى ظنيته لا يمكن أن يتأسس عليه حكم يقع في النفس موقع اليقين بأنه الحكم الإلهي ، فإنه يمكن بل يجب أن يقع العمل بما جاء فيه من الأوامر والنواهي ، فهو لا يوجب الحكم ولكنه يوجب العمل ، وبيان ذلك أننا اذا وجدنا خبر آحاد يتضمن أمراً أو نهياً ، فإن ذلك الخبر لا يوجب علماً يقينياً بالحكم الذي يتضمنه ، فلا يكون الحكم متأسساً عليه على سبيل الوجوب ، كما يتأسس على المنقول بالتواتر ، لكن عدم استفادة الحكم من خبر الواحد على وجه اليقين ، لا يلزم منه عدم العمل بذلك الحكم ، بل ان العمل به واجب .

وقـد اجتهد المهدي في الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بالكتاب والسنة والاجماع .

---

(82) انظر في ذلك مثلاً : البزدوي وعلاء الدين البخاري ـ الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ، الغزالي ـ المستصفى : 1 / 145 وما بعدها . ابن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري ـ مسلم الثبـوت وشرحـه فواتـح الرحموت ، 2 / 121 (بهامش المستصفى) ،

(83) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 55 .

(84) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 4 .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر / 7) . ووجه هذا الدليل أن الآية تحمل أمراً بالأخذ عن الرسول ﷺ فيما أمر به ونهى عنه ، وهو أمر يشمل جميع المكلفين ، ولا يصح تلقّي هذا الأخذ مباشرة من كافة المخاطبين ، لأنهم بين شاهد وغائب ، والمكلّف الغائب المأمور بالأخذ لا يخلو أخذه من أحد خمسة أحوال : إما أن يتلقى مباشرة من الرسول عليه السلام ، واما أن يبقى دون تكليف ، واما أن يأخذ بالتواتر فحسب ، واما أن يأخذ عن سائر الناس عدل وغيره ، واما أن يأخذ عن الآحاد العدول . والأحوال الأربعة الأولى باطلة ، فلا يبقى الا الأخذ من الآحاد بظهور شرط العدالة المتضمنة غلبة الظن بصدق الناقل وان لم تكن محسوسة ، فإنما كلفنا الله بالظاهر الذي يمكن التوصل اليه ويدخل تحت الوسع ، فيثبت بهذا قبول أخبار الآحاد على وجهها والعمل بها(85) .

وأما السنة ، فأخبار كثيرة منها قوله عليه السلام : « بلغوا عني ولو آية »(86) ، والتواتر في كل ما بلّغ عنه ممتنع ، فيكون التبليغ بطريق الآحاد مشمولاً بالأمر ، ويكون الأخذ به كذلك ، ومنها أن الرسول عليه السلام أرسل الآحاد من الصحابة إلى الأمصار لتبيين الفرائض وتعليم الشرائع ، وهذا العمل منه يوجب العمل بالآحاد(87) .

وأما الإجماع ، فما كان عليه الصحابة من قبول أخبار الآحاد وامتثال العمل عندها(88) .

وهذا الذي ذهب اليه المهدي في حكم خبر الواحد ذهب اليه معظم الأصوليين من قبله ، اذ كانوا يقررون أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولكنه يوجب

---

(85) نفس المصدر : 53,27

(86) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء ، باب ما ذكر عن بني اسرائيل ،

(87) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 27

(88) نفس المصدر والصفحة . وقد أورد هذه الأدلة بتفصيل الغزالي ـ المستصفى : 1 / 148 وما بعدها ، وانظر أيضاً : ابن حزم ـ المحلّى : 1 / 52

العمل[89] . وقول المهدي الآنف الذكر بأن الآحاد يستحيل أن تثبت بها الأحكام ، هو تعبير بصيغة أخرى عن كونها لا توجب العلم ، فايجاب العلم ، معناه افادة العلم اليقيني بصحة الحكم التي تتضمنه ، واستحالة ثبوت الأحكام ، معناه استحالة استفادة الأحكام على وجه اليقين ، وبذلك يلتقي التعبيران على معنى واحد .

الا أن عدم ايجاب خبر الواحد للعلم ، أو استحالة ثبوت الأحكام بها كما عبر المهدي ، مع إيجابها العمل قد تجد الأذهان صعوبة في الجمع بينهما ، اذ كيف يتأسس العمل على غير علم ؟ وقد دعا هذا الاشكال بعض الأصوليين الى نفي اجتماع الأمرين بابطالهم العمل بخبر الواحد ، وقولهم بعدم جوازه اما عقلاً كما ذهب اليه الجبائي من المعتزلة أو شرعاً كما ذهب اليه الرافضة وبعض من الظاهرية . ومجمل مستندهم فيما ذهبوا اليه أن الله تعالى هو واضع الشرع ، وليس الرسول الا مبلغاً عنه ، والله تعالى موصوف بكمال القدرة، فكان قادراً على اثبات ما شرعه بأوضح دليل ، فأي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن . وكذلك فإن خبر الواحد قد يؤدي الى مفسدة عظيمة ، وهي أن تؤتى محظورات من سفك دماء واستباحة ابضاع بناء على جواز الكذب في خبر الواحد ، والشارع يقبح منه إحالة الخلق على الجهل ، واقتحام الباطل بالتوهم والظن الحاصل في خبر الواحد ، وكذلك فإن الله تعالى يقول : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (الاسراء / 36) فهو يفيد نهياً عن العمل بما لم يتأسس على العلم[90] .

وقد استشعر ابن تومرت هذه الصعوبة في الجمع بين ما قرره من أن الحكم لا يبنى على الظن ، وما يستلزمه من أن خبر الواحد لا يثبت به حكم لظنيته ، وبين ما قرره من أن خبر الواحد يوجب العمل ، وحاول أن يحل هذه الصعوبة على ضوء ما

---

(89) انظر : مثلاً : الغزالي ـ المستصفى : 1 / 145 وما بعدها ، البزدوي : الأصول ـ 2 / 370 ، البغدادي ـ اصول الدين : 12

(90) انظر هذا الاعتراض والردود عليه في : البزدوى والبخارى ـ الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 370 ، الغزالي ـ المستصفى : 1 / 146

رسمه من علاقة بين الأصل والأمارة والحكم وهو ما سنفصله بعد حين(91) .

ويقوم هذا الحل على اعتبار أخبار الآحاد أمارات للأحكام ، وهي لذلك بحسب تعريف الأمارة ليست أصلاً تتأسس عليه الأحكام فتجب بها ، بل هي علامات اذا تحققها المكلف وجب عليه العمل عندها ، كما اذا حصلت الشهادة بشروطها وجب العمل بالحكم الذي يتوقف على الشهادة ، فهي أمارة يقع عندها الحكم . ولمزيد من التوضيح فإذا ما افترضنا خبر آحاد يشتمل على أمر بفعل من الأفعال ، فإن هذا الخبر لا يثبت يقيناً وجوب الفعل (وهو الحكم) ، ولكنه علامة توجب على المكلف أن يقوم بذلك الفعل بمقتضى الظن ، اذ أن الظن وإن كان غير صالح لأصلية الحكم ، فإنه صالح لايقاع العمل بالحكم .

لكن اذا ما كانت « أخبار الآحاد انما هي أمارات يجب العمل عندها »(92) كما قرره المهدي ، واذا ما كان تبعاً لذلك ايقاع الأحكام التي تتضمنها واجباً باعتبار تلك الأخبار أمارات ، فما هو الأصل الذي تستند اليه تلك الأحكام ، والحال أنه لا يوجد فرع بدون أصل كما سنبين بعد حين ؟ ربما اعتبر ابن تومرت الأصل في الأحكام التي تتضمنها أخبار الآحاد ما تندرج فيه من أصول وقواعد أعم منها مما هو متأسس على النصوص المتواترة ، وهو ما يفهم من قوله : « والسمع على ضربين : تواتر وآحاد ، فما كان تواتراً أفاد العلم القطعي ، وما كان آحاداً أفاد العمل بالأصل المقطوع به »(93) . ولكن مع هذا التأويل يبقى في تنزيل أخبار الآحاد منزلة الأمارة اشكال قائم ، ويتمثل هذا الاشكال في جعل خبر الآحاد أمارة مع أنه في نفس الوقت متضمن للحكم الذي سيقع العمل به ، فإيقاع الحكم عند الأمارة ، يفترض معه أن يكون هذا الحكم معلوماً قبل الأمارة لا أن يكون متضمناً فيها ، والعلم بأصله العام الذي يندرج فيه ، لا يغني عن العلم بتفصيله ، لأن إيقاع الفعل يقوم على التفاصيل لا على الأمر العام .

---

(91) انظر ما يلي : ص 314

(92) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 26 ، وانظر ص : 54-55

(93) نفس المصدر : 18

وقد كان الغزالي أكثر دقـة في معالجـة هذه الصعوبـة ؛ ذلك لأنـه في سياق الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد ، قال : ان الله تعالى أوجب العمل بخبر الواحد ، وجعل علامة وجوب العمل به ما يحصل لدينا من الظـن بصدقه « فـأي استحالة في أن يقول الله لعباده : اذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبـت عليكم كذا وكذا ، وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل ، كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة . . . . وهذا ما نعتقـده في القياس وخبـر الواحـد والحـكم بالشاهد »(94) . فجعل الظن أمارة وجوب الفعل يجنب الاشـكال الـذي وقـع فيه المهدي بجعل الخبر ذاته هو الأمارة ، واذا ما أضفنا الى هذا ما يقول به الغزالي من صلوحية الظن ليكون أصلاً للحكم ، ظهـر التناسـق في عرض الغـزالي ، فخبـر الواحد أصل للحكم مع ظنيته ، وحصول الظن بصدقه أمارة يجب عندها إيقاع الحكم . على أنه ليس من المستبعد أن يكون ابن تومرت اقتبس فكرته الآنفة الذكر من الغزالي ، وقصد بخبر الواحد في جعله أمارة الظن الحاصل في النفس بصدقـه تعبيراً عن اللازم بالملزوم ، وحينئذ يرتفع اشكال ازدواجية الحكم والأمارة في خبر الواحد ، ولكن يبقى السؤال قائماً : ما هو أصل الأحـكام التـي تتضمنهـا أخبـار الآحاد ، والتي يجـب العمـل بهـا ، والحـال أن تلك الأخبـار ليسـت لهـا أصـولاً لظنيتها ؟ .

3 ـ الأصل والأمارة :

في سبيل المزيد من توضيح حقيقـة الأصـل وضبطهــا ، والمزيد من تحقيق الأصول الصحيحة والبرهان على انفرادها بأصلية الأحكام ، عمد ابن تومرت الى المقارنة بين الأصل والأمارة لما قد يقع بينهما من التباس يؤدي الى احلال الأمارة محل الأصل ، فينشأ الاعتقاد بأن من أصول الأحكام ما هو ظني ، ويؤدي ذلك الى وقوع الخطأ فيها.

وقد كان الدافع المباشر لذلك ما وقع فعلاً عند مناظرته لخصومه بأغمات(95) ،

(94) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 146

(95) انظر ما سبق ص 102

حيث بادره أحدهم بقوله : « جعلت الظن أصلاً للضلال ، وجل أحكام الشريعة ثبتت بالظن ، منها الشهادة فإنها مظنونة والحكم بها ثابت »(96) ، وقد التبس على هذا المناظر أمر الشهادة التي هي ظنية ، فحسبها أصلاً للحكم ، وهي في الحقيقة أمارة وليست بأصل ، وهو ما استدعى من المهدي أن يفصّل الفروق بين الأصل والأمارة رفعاً للالتباس .

والفرق الجوهري بين الأمارة والأصل ، أن الأصل يثبت به الحكم ، والأمارة يثبت عندها الحكم ، ومعناه أن الأصل هو علة الحكم الموجبة له ، وأما الأمارة فهي العلامة التي متى توفرت وقع الحكم دون أن يكون بينها وبينه تلازم ، ولذلك فإن الشارع له أن يعلق الحكم بأمارة وبغير أمارة ، فإذا ما تخلفت الأمارة بقى الحكم قائماً لأنه متأت من الأصل وليس من الأمارة(97) .

وتوضيح ما تقدم بالمثال المحسوس أن يقول سيد العبد لرجل : اذا جاءك عبدي يوم كذا فأعطه كتاباً أو ثوباً ، فالاعطاء مستند الى قول السيد عند مجيء العبد ، وقول السيد أصل للاعطاء ، ومجيء العبد أمارة للاعطاء ، والاعطاء (الذي هو الحكم) لا يتم بالاستناد الى مجيء العبد (أي الى الأمارة) ، بل لا بد من أمر السيد (أي الأصل) ، وعلى هذا السياق فإن الصيام وجب بالأصل المقطوع به عند رؤية الهلال ، ولا تستقل رؤية الهلال بوجوب الصيام لأنها مجرد أمارة يقع عندها الصيام ، وانما الذي أوجبه الخطاب الإلّهي من الكتاب ، ومثل هذا يقال في ايقاع الصلاة عند الزوال ، وفي غيره من الأحكام(98) .

والمناظر بأغمات كان مخطئاً فيما ذهب اليه من أن الحكم قد يستند الى الظن كما في أمر الشهادة ، لأنه أسند الحكم كحكم الرجم مثلاً الى الشهادة المثبتة لوقوع الزنا على سبيل الظن(99) ، والحال ان حكم الرجم لم توجبه الشهادة ، وانما أوجبه

---

(96) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 5

(97) نفس المصدر : 25-26

(98) نفس المصدر : 9

(99) كانت الشهادة ظنية لأنها مشترطة بالعدالة في الشاهد ، والعدالة تفيد صدق الشاهد على سبيل غلبة الظن لا على سبيل اليقين .

الخطاب الإلهي المقطوع به ، وليست الشهادة الا أمارة لإيقاع الحكم ، فإذا ظهرت أوقع الحكم بالوجوب المتقدم عليها بمقتضى الأصل(100) .

ولمزيد من توضيح العلاقة بين الأصل والأمارة والحكم ذكر ابن تومرت أن الأصل هو مستند للأمارة والحكم معاً(101) ، الا ان هذا القول يوقع في اشكال من حيث انه كان قد قال منذ حين ان الشارع قد يعلق الحكم بأمارة وبغير أمارة ، وهو ما يقتضي أن الأمارة قد لا توجد مع وجود الأصل وهو ما لا يجوز في حق الحكم ، فهل يعني ذلك أن الأصلية بالنسبة للأمارة مختلفة عن الأصلية بالنسبة للحكم ؟ ذلك ما يبدو راجحاً ، وفيه حل للاشكال المتقدم ، وقد بينه شارح أعز ما يطلب اذ اعتبر أن الأمارة وان كانت مستندة الى الأصل ، الا أن ارتباطها به ليس ارتباطاً ذاتياً ولا تلازماً عقلياً ، وهذا فارق بينها وبين الحكم ، اذ هو واجب اللزوم للأصل لا يفارقه لما بينهما من اللزوم الذاتي الذي لا يزول ، وبهذا الاعتبار فإنه اذا ما وجد الأصل وجد الحكم لزوماً ، وقد توجد الأمارة وقد لا توجد ، فإذا ما وجدت كانت مستندة اليه لا على سبيل اللزوم(102) .

وعلى أساس هذه العلاقة بين الأصل وبين الأمارة والحكم اشتق المهدي استدلاله على كون الأمارة ليست أصلاً للحكم ، وقد أقام ذلك الاستدلال على نقطتين :

الأولى : ان استقلال الأمارة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، وذلك لأن كلا من الأمارة والحكم ليس لهما ثبوت الا من الأصل(103) . ولا يخفى ما في هذا القول من ضعف ، لأنه قد يقال : الأمارة مستندة الى الأصل ، والحكم مستند الى الأمارة لزوماً ، فيكون الحكم واجباً ومستنداً الى الأمارة مباشرة ، ومستنداً الى الأصل بطريق الأمارة ، وانما يصبح الاستدلال مستقيماً لو وقعت صياغته كالتالي : ان

---

(100) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 26,8

(101) نفس المصدر : 9

(102) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 273 ظ

(103) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 8-9

استقلال الأمارة بالحكم يحيل وجوب الحكم ، لأن الوجوب يقتضيه الخطاب الإلهي (أي الأصل) ، والأمارة ليست مستندة الى الأصل بطريق اللزوم بل قد تتخلف ، فإذا ما تخلفت وكان الحكم مستنداً اليها في وجوبه ، تخلف معها فلم يكن واجباً .

الثانية : أن الأصل مستند الحكم ، والامارة متعلق الحكم ، وهذا المتعلق مستند الى الأصل ، فيصبح بذلك الأمارة والحكم متساويين في استنادهما الى الأصل ، وهذه المساواة تحيل كون أحدهما أصلاً للآخر لأن بين الأصلية والفرعية التفاوت لا التساوي . وكذلك فإن الأمارة اذا كانت مستنداً للحكم ، أصبحت مساوية للأصل في الأصلية ، والحال أن بينهما تفاوتاً بمقتضى استناد الامارة الى الأصل(104) . ويتوجه الى هذا الاستدلال أن الأصول ليس بينها تساو مطلق ، وكذلك الفروع ، لأن الأمر الواحد قد يكون أصلاً لفرع ، وهو في نفس الوقت فرع لأصل أعلى منه ، ولهذا يمكن القول إن الأمارة يمكن أن تكون أصلاً للحكم وهي في نفس الوقت فرع للأصل الشرعي .

لم يكن ابن تومرت مبتكراً للقول في الأمارة كما ذهب اليه فولدزيهر(105) ، بل تكلم فيها الأصوليون قبله بألفاظ متغايرة لكنها تدل على نفس المعنى ، ولكنه يعتبر من أول من فصل فيها القول ، ووضح العلاقة بينها وبين الأصل والحكم ، مركزاً على بيان الفرق بينها وبين الأصل لأنه « بالتباس الأصل بالأمارة زل السواد الأعظم »(106) .

وممن تكلم فيها فخر الاسلام البزدوي في أصوله ، وذلك بترجمة « شرط الحكم » ، وعرفه بأنه « في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب ، فمن حيث لا يتعلق به الوجوب [أي وجوب الأحكام] علامة ، ومن حيث يتعلق به الوجود يشبه العلل فسمى شرطاً »(107) ، وهو تعريف ينطبق على تعريف ابن تومرت

---

(104) نفس المصدر : 9

(105) انظر : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت : 46-47

(106) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 26

(107) البزدوي ـ الأصول (بهامش كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري) : 4 / 173

للأمارة من حيث انها ما يثبت الحكم عندها لا بها ، فالثبوت بالشيء يفيد العلية المقتضية للوجوب ، والثبوت عند الشيء يفيد مطلق الاقتران الذي لا يفيد الا الوجود . أما الأصل عند المهدي فيقابله عند البزدوي العلة التي توجب الحكم ، حيث ان الأصل عند الأول هو الخطاب الإلَهي الموجب للأحكام ، والعلل عند الثاني « غير موجبة بذواتها وانما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لمّا كان غيباً نسب الوجوب الى العلل ، فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع إياها كذلك »(108) . وينبغي أن ننبه الى أن ما سماه البزدوي علامة الحكم ، وشرحه علاء الدين البخاري (ت730 هـ / 1329 م) شارح الأصول بالأمارة ، ليس منطبقاً على الأمارة التي قال بها المهدي رغم تقارب الاسم ، بل هي درجة أقل منها من حيث أنها مقتصرة على مجرد التعريف بوجود الحكم من غير أن يكون لها مدخل لا في وجوبه ولا في وجوده(109) .

وقد تحدث الغزالي في المستصفى عما سماه المهدي بالأمارة في الفصل الذي عقده لأسباب الحكم ، وقد عرف السبب بأنه « عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به »(110) ، وهذا التعريف هو نفسه الذي عرف به المهدي الأمارة ، وقد أدرج الغزالي ضمن مفهوم السبب بهذا المعنى على سبيل التمثيل دلوك الشمس بالنسبة للصلاة ، وشهود الشهر بالنسبة للصوم ، وقد رأينا أن المهدي عدّ ذلك من أمارات حكم الصلاة والصوم ، كما أدرج ضمن السبب أيضاً العلل الشرعية واعتبرها علامات لاظهار الحكم حيث يقول : « هذا يحسن في العلل الشرعية لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بايجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لاظهار الحكم ، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده »(111) . وهذا التعميم من قبل الغزالي للسبب بحيث شمل العلة الشرعية نجد له نظيراً في تعميم

---

(108) نفس المصدر : 4-171

(109) نفس المصدر : 4 / 174 ، ولكن ما ورد في موضع آخر(3 / 366) من اطلاق الامارة على العلل الشرعية ، يتناسب مع مفهوم الامارة عن ابن تومرت

(110) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 94

(111) نفس المصدر والصفحة

ابن تومرت لمفهوم الأمارة ، وهو ما نلمحه بوضوح في الأمثلة التي ساقها في شرح الأمارة والتي من بينها : زوال الشمس للصلاة ورؤية الهلال للصوم(112) ، وعدالة الشاهد لقبول شهادته ، وقبول الشهادة في الأحكام المشترطة فيها(113) ، كما نلمحه بأكثر وضوح في قوله : « الشارع له أن يعلق الحكم بأمارة وبغير أمارة ، وله أن يعلق بأمارة محسوسة مقطوع بها وغير محسوسة »(114) ، ولا اخاله في هذا القول الا مشيراً الى علل الأحكام ضمن ما يشير اليه .

يتبين مما تقدم أن المهدي كان له عهد سابق بفكرة الأمارة من خلال ما كتبه الغزالي أو غيره من الأصوليين ، الا أنه أنضج هذه الفكرة ووضحها ووضع لها مصطلح الأمارة الذي قد يكون استوحاه من كلمة « العلامة » التي استعملها الغزالي اطلاقاً على العلة الشرعية من حيث كونها سبباً للحكم كما رأيناه . وانما أختار المهدي هذا المصطلح دون « الشرط » الذي استعمله البزدوي ، والسبب الذي استعمله الغزالي ، لخلو كلمة الأمارة من المعنى العليّ بأي مفهوم من المفاهيم ، وهو ما يوافق تمام الموافقة الغرض الذي وظف لخدمته فكرة الأمارة ، وهو استقلالية الأصل بايجاب الحكم ، ونفي أن يكون لأي أمر آخر مدخل عِليّ فيه . ويمكن أن نعتبر هذا التوظيف لفكرة الأمارة ، مع ما اقتضاه من شرح للعلاقة بين الأطراف الثلاثة : الأصل والأمارة والحكم ، من مظاهر الابتكار والطرافة(115) .

4 ـ طريق ثبوت الأصل (التواتر) :

قد انحصرت أصول الأحكام عند المهدي كما رأيناه في الأصول المقطوع بها من كتاب وسنة واجماع ، وهذه الأصول ذات طبيعة خبرية ، لا يتأتى لنا الوقوف

---

(112) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 9

(113) نفس المصدر : 26

(114) نفس المصدر والصفحة ، وقد نسب شارح أعز ما يطلب : 274 ظ الى المهدي قوله : « الامارة على ضربين قطعية وظنية ، فالقطعية كالهلال وكون رؤيته أمارة للصوم وكالزوال وكون رؤيته أمارة للصلاة ، والظنية كالشهادة وأخبار الآحاد »

(115) أنظر فيما يتعلق بالأمارة عند المهدي : فولدزيهو ـ محمد بن تومرت : 46-47 . برنجفيك ـ مبادىء المهدي ابن تومرت : 146-47 .

عليها الا بانتقالها الينا من عهد الرسول عليه السلام وصحابته بطريق الرواية والاخبار ، وهذه الطريق ذات مسالك مختلفة ، ليس منها ما تنتقل به هذه الأصول آمنة من كل تغيير على وجه اليقين ، الا مسلك واحد هو التواتر ، فهو المؤدي الى القطع بالأصول ، النافي لكل شوائب الظنة فيها ، ولذلك جعله المهدي الطريق الوحيدة التي تثبت بها الأصول ، وأكد في غير ما موضع من مؤلفاته « أن الأصل المقطوع به لا يثبت الا بالتواتر »(116) . ونظراً لأهمية التواتر هذه اذ أنه يتوقف عليه ثبوت الشرع كله ، فصّل المهدي فيه القول ، وعقد لبيانه وضبطه عدة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ونورد فيما يلي أهم الآراء التي وردت في ذلك .

أ ـ حقيقة التواتر :

عرف المهدي التواتر بتعريفه للخبر المتواتر اذ يقول : « الأخبار المتواترة هي الأخبار المفيدة للعلم بالنقل المستفيض ، وباتصال عدد كثير عن محسوس »(117) ، « فالمفيدة للعلم » ، للتفرقة بينها وبين أخبار الآحاد لأنها لا تفيد الا الظن ، و « النقل المستفيض » ، تحرز من عدد يمكن فيه التواطؤ ، « واتصال عدد كثير » ، تحرز من انقطاع النقل ، لأنه متى لم يتصل وانقطع من أحد طرفيه أو وسطه لم يقع به ، « وعن محسوس » تحرز من الغائبات ، اذ ما غاب عن الحواس لا يصح بالنقل حصول العلم به ، فإذا كان المنقول محسوساً وكان النقل في الاخبار عنه مستوفياً لشروطه حصل العلم به ، ووجب القطع ، وزال الشك ، وارتفع الريب(118) .

إن هذا التعريف لا يختلف في عناصره الأساسية عن التعاريف المأثورة عن الأصوليين بمختلف وجهاتهم ، فالبزدوي يعرف المتواتر بأنه « الذي اتصل بك من رسول الله ﷺ اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه ، وذلك بأن يرويه قوم لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه . . . . وهذا القسم

---

(116) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 14

(117) نفس المصدر : 4

(118) نفس المصدر : 13

يوجب علم اليقين بمنزلة العيان »(119) . وعرفه امام الحرمين بأنه « ما يوجب العلم ، وهو أن يروي جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم الى أن ينتهي الى المخبر عنه ، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد »(120) . وعرفه أبو الوليد الباجي من فقهاء المالكية (ت474 هـ / 1081 م) بأنه « ما وقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الخبر »(121) . وقد استجمع ابن تومرت في تعريفه ما ورد في مختلف التعاريف ، فجاء وافياً بالعناصر التي أشار اليها الأصوليون وهي : افادة العلم ، والنقل عن جمع كثير ، والتواصل في النقل والتساوي بين مراحله ، والنقل عن محسوس لا عن اجتهاد ورأي .

وفي سبيل مزيد من توضيح حقيقة التواتر عقد المهدي فصلاً لبيان الفرق بين أخبار التواتر وأخبار الآحاد ، أقامه على التأكيد بأن أخبار الآحاد تجوز فيها الزيادة والنقصان والخطأ والغلط والغفلة والكذب والرجوع والتعارض والتحريف وأن تكون عن واحد واثنين ، بخلاف التواتر فإنه لا تجوز فيه زيادة ولا نقصان ولا نسيان ولا خطأ ولا غلط ولا غفلة ولا كذب ولا رجوع ولا تعارض ولا تحريف ، ولا يكون عن واحد ولا عن اثنين ولا عن قلة(122) . ومن البين أن ابن تومرت يهدف من هذه المقارنة الى ابراز الصفة اليقينية للأخبار المتواترة امعاناً منه في تأكيد أن أصول الأحكام لا تكون الا يقينية لا تشوبها شائبة الظن .

ب ـ الدليل على أن الأصل لا يثبت الا بالتواتر :

ان الأصل القطعي من كتاب وسنة واجماع ليس من طريق لثبوته في درجة العلم اليقيني الا التواتر . والدليل على ذلك أنه بحسب الاحتمال العقلي لا يخلو من أن يثبت الأصل بالعقل أو بالسمع ، وباطل ثبوته بالعقل ، اذ العقل ليس فيه الا

---

(119) البزدوي ـ الأصول : 2 / 360 وما بعدها

(120) الجويني ـ الورقات : 142

(121) أبو الوليد الباجي ـ الاشارات : 51

(122) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 48

التجويز وتعارض الامكانين ، والتجويز وتعارض الامكانين تشكيك ، والشك يستحيل أن يثبت به شيء اذ هو باطل ، ومحال أخذ الحق (الذي هو أصول الأحكام) من الباطل [123].

واذا كان العقل لا يصلح طريقاً لاثبات الأصل ، لم يبق الا السمع مثبتاً له ، والسمع طرق نقله منحصرة في التواتر والآحاد لا ثالث بينهما ، ولا يثبت شيء من الشرع الا بهما ، فإن قال قائل : ما يمنع أن يكون هناك طريق آخر يعلم الشرع به ويثبت غير التواتر والآحاد ؟ فيقال له : لا يخلو هذا الطريق من أن يكون راجعاً الى العقل أو الى النقل ، ومحال أن يكون راجعاً الى العقل ، اذ ليس له في الشرع مجال كما بيناه . وان كان راجعاً الى النقل ، فلا يخلو أن تكون طرق النقل منحصرة أو غير منحصرة ، والقول بأنها غير منحصرة مكابرة ، فلا يبقى الا أن تكون منحصرة ، وانحصارها انما هو في طريقي التواتر والآحاد ، وليس طريق الآحاد بمفيد للعلم اليقيني لجواز الخطأ والنسيان فيه ، فلا يبقى الا التواتر طريقاً يثبت به الأصل الشرعي[124] .

إن هذا الاستدلال لا ينطوي على عناصر جديدة ، بل بني على أساسين سبق الاستدلال عليهما وهما : عدم افادة العقل للأحكام ، وجواز طروء التغيير في خبر الواحد ، والأمران يرجعان الى أساس واحد هو الظنية ، فيرجع الأمر بذلك الى أن التواتر هو الطريق الوحيد لثبوت الأصل لما يتوفر عليه من يقينية ، وما سواه ليست بطرق لطبيعتها الظنية .

ج ـ شروط التواتر لافادة العلم :

لكي يكون التواتر مؤدياً الى العلم اليقيني أي مثبتاً لأصول الأحكام ، لا بد أن تتوفر فيه شروط تضمن له تلك الصفة ، ويؤدي تعطّلها الى فساد التواتر وانتقاضه فلا يكون طريقاً لاثبات الأصول ، ويرجع بعض هذه الشروط الى نفس النقل ، ويرجع بعض آخر الى حالة المنقول اليه .

---

(123) نفس المصدر : 18

(124) نفس المصدر : 16-17

أما الشروط الراجعة الى نفس النقل فهي التالية :

أولاً ـ أن يكون النقل عن عدد كثير يخرج عن حد القلة كالثلاثة والأربعة والعشرة ، اذ لا يصح التواتر ووقوع العلم به الا من عدد كثير(125) . وقد أثار المهدي مسألة التحديد في العدد الذي يتم به التواتر كما أثارها الأصوليون من قبله ، وانتهى فيها الى أن التحديد في العدد باطل ، وانما يحصل التواتر بالتكرار واتصال الأخبار حتى يقع العلم في النفس وقوعاً لا يتطرق اليه شك ، أما التحديد فإن فيه تحكماً لأن الكثرة والقلـة لا حد لهما ، فكل كثير فهو بالاضافة الى ما فوقه قليل ، وكل قليل فهو بالاضافة الى ما دونه كثير ، ولذلك فإنـه ليس من حد عدداً بأولى ممـن حد عدداً آخر(126) . وقد نفى التحديد في التواتر أغلب الأصوليين ، واعتبروا ضابطه ما حصل العلم عنده ، وهو ما عناه الغزالي بقوله : « عدد المخبرين ينقسم الى ما هو ناقص فلا يفيد العلم ، والى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم ، والى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية ، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ، لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العـدد لا أنـا بكمال العدد نستدل على حصول العلم »(127) .

ثانياً ـ أن يكون النقل مستفيضاً باستفاضة لا يمكن معها التواطؤ ، لأن كل ما جاز فيه التواطؤ اختل شرط التواتر فيه ، فلم يقع العلم به ، فاذا انتشر واستفاض وخرج عن حد امكان التواطؤ فيه وقع العلم به ضرورة(128) . وهذا الشرط ليس الا جزءاً من الشرط الأول فهما راجعان معاً الى معنى الكثرة التي تورث العلم اليقيني

---

(125) نفس المصدر : 46

(126) نفس المصدر : 45-46

(127) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 135 ، وقد أثر عن بعضهم التحديد باعداد مختلفة منها الأربعة والخمسة ، والسبعة والعشرة والأثنا عشر الخ . . . . انظر تفصيل ذلك والردود عليه في : علاء الدين البخاري ـ كشف الأسرار : 2 / 361 ، ومحب الله بن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 2 / 116 وما بعدها ، والشوكاني ـ ارشاد الفحول : 45 وما بعدها ، وذهب ابن حزم ـ الاحكام : 1 / 108 الى أن ضابط التواتر هو عدم امكانية التواطؤ على الكذب ، وقد يتم ذلك في صورة خبر الاثنين فيكون تواتراً .

(128) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 46 .

من جهة ـ وهو ما جعله أساس الشرط الأول ـ وتمنع من وقوع التواطؤ ، ـ وهو ما جعله أساس هذا الشرطـ ، والأولى أن يكون هذان شرطاً واحـداً لاتحـادهـما في الأساس .

ثالثاً ـ أن يستوي في النقل الطرفان والوسط ، ومعنى ذلك أن ينقل عدد كثير عن عدد كثير عن عدد كثير ، أما اذا قل عدد الرواة عن الكثرة المطلوبة في مرحلة من مراحل النقل فإن التواتر يفسد وان حصلت الكثرة في كل المراحل الأخرى(129) .

رابعاً ـ أن يكون النقل عن محسوس مشاهد ، لأنه متى كان الخبر عن غائب عن الحواس وعما في المعتقدات فلا يصح علمه بالتواتر(130) . وقد أكد الأصوليون على هذا الشرط معتبرين الآراء الحاصلة بالفكر والمتعلقة بالغيبيات غير صالحة لأن يفيد فيها التواتر العلم ، وسيرد مزيد بيان لهذا المعنى في تحديد مجال التواتر . ويبدو أن المهدي اكتفى بهذا الشرط عن شرط آخر توارد ذكره عند الأصوليين وهو أن يكون النقل عن علم يقيني بالمنقول لا عن ظن أو مجازفة ، وقد أشار اليه الغزالي في قوله : « الشرط الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن ، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً ، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً ، لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً »(131) . ووجه الاكتفاء بالمحسوس عن اليقيني أن المحسوس المشاهد يحصل العلم به عن وجه اليقين مع افتراض سلامة الحواس ، فيرجع الأمران بذلك الى أصل واحد .

أما الشروط الراجعة الى حالة المنقول اليه فقد ذكر منها المهدي ما يلي :

أولاً ـ سلامة حاسة السمع . ويرد على هذا الشرط أن العلم قد يحصل بالتواتر بطريق الكتابة لمن لم تسلم حاسة سمعه .

ثانياً ـ اتصال النقل بالمنقول اليه ، وهذا مندرج ضمن اتصال النقل الذي مر بيانه .

---

(129) نفس المصدر : 46

(130) نفس المصدر : 47 ، وانظر تفصيله في : الغزالي ـ المستصفى : 1 / 134 ، الشوكاني ـ ارشاد الفحول : 45

(131) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 134

ثالثاً ـ حذق اللغة التي يستعملها الناقل ، فإن العربي اذا كان في العجم ولم يفهم لغة من نقلوا اليه نقل التواتر ، لم يحصل له العلم به[132] .

د ـ طبيعة العلم الحاصل بالتواتر :

أكثر الأصوليين يذهبون الى أن العلم الحاصل بالتواتر علم ضروري ، يحصل في النفس حصولاً مباشراً دون نظر ، ولا يقوى الانسان على دفعه ، فكلما حصل التواتر ، قهرت النفس على تقبل العلم بصدق المنقول بطريق العادة .

ونقل عن بعض الأصوليين مثل أبي القاسم الكعبي وأبي الحسين النجار من المعتزلة والجويني من الأشاعرة القول بأن العلم الحاصل بالتواتر كسبي لا يحصل في النفس الا بالاستدلال وترتيب المقدمات ، كأن يرتب العلم بأن المخبر عنه أمر محسوس ، وأن المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب ، وأن ما كان كذلك لا يكون كذباً ، فينشأ عن ترتيب العلم بهذه المقدمات العلم بصدق المنقول بالتواتر على سبيل الاستدلال[133] .

أما الغزالي فإنه جعل هذا العلم ضرورياً ، ولكنه فصل القول فيه بما يفيد أنه ليس في الدرجة الأولى من الضرورة تلك التي لا تتحقق إلا في العلم الأولي ، الذي يحصل في النفس بغير واسطة لا ظاهرة ولا مقدرة في النفس ، مثل العلم بأن القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً ، أما العلم بالتواتر فإنه لا يتحقق في النفس الا بقيام مقدمتين : احداهما أن الناقلين على اختلاف أقوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع ، والثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة ، فباستشعار النفس لهاتين المقدمتين يتم العلم بصدق الخبر ، وهذه درجة أقل في الضرورة من درجة العلم الأولي ، وكأنما هي درجة وسطى بين العلم الأولي والعلم الاستدلالي[134] .

---

(132) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 47

(133) انظر مختلف الآراء في هذه المسألة في : البخاري ـ كشف الأسرار : 2 / 362, 367 ، وابن عبد الشكور الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 2 / 114

(134) انظر الغزالي ـ المستصفى : 1 / 132-133

وقد أكد المهدي في وضوح أن علم التواتر علم ضروري ، لأنه يقهر النفس حتى لا تنفك عنه ، ولا يكون لها اختيار في دفعه ، وطريق الضرورة في هذا العلم التكرار والعادة المتمثلين في نقل الكثير عن الكثير حتى يحصل للسامع بهذه الكثرة علم بالصدق لا يتطرق اليه الشك ولا يمكن دفعه ، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه ، ومثال ذلك جميع الصناعات من خياطة وكتابة وغيرهما (135) .

واذا كان المهدي تابع جمهور الأصوليين في القول بضرورية علم التواتر ، فإنه سلك مسلك الجدة في تعليل هذه الضرورة بالتكرار والعادة ، ذلك أن أكثر الأصوليين اكتفوا باثبات حصول العلم ضرورة من تواتر الخبر ، دون تفسير لسبب هذا الحصول الضروري كما فسرت ضرورة العلم العقلي بالمبادىء الفطرية في العقل ، وهو ما أوقع القول بضرورة علم التواتر في شيء من الإبهام ، وتفسيرها بالتكرار والعادة يزيل من هذا الابهام ، فتوارد الخبر بعد الخبر من الجم الغفير مع الاتفاق في المضمون انما هو في حقيقته تكرار لنفس الممارسة يترسخ بها الظن ويتأكد شيئاً فشيئاً حتى يصبح علماً لا سبيل الى الشك فيه ولا الانفكاك عنه ، وهو ما عناه المهدي بقوله في شرح ضرورة علم التواتر « وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه »(136) .

هـ ـ مجال العلم بالتواتر :

عقد المهدي فصلاً لمعرفة ما يصح أن يعلم بالتواتر وما لا يصح أن يعلم بالتواتر ، بين فيه المجال الذي يفيد فيه التواتر علماً والمجال الذي لا يفيد فيه علماً .

فالتواتر لا يفيد علماً فيما طريق حصوله العقل ، وذلك مثل حقيقة التوحيد وحقيقة التنزيه ، فلو نقلت الينا الكثرة خبراً يتضمن أن الله واحد لم يحصل لنا تصديق به ، لأن طريق التصديق به النظر العقلي ، ومثل ذلك يقال في كل حقيقة عقلية .

---

(135) انظر ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 46

(136) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 45

كما أنه أيضاً لا يفيد علماً فيما طريق حصوله الوحي ، مثل الثواب والعقاب والجنة والنار وأحكام التكليف ، فلو نقلت إلينا الكثرة خبراً مفاده أن هناك يوماً آخر يتم فيه الثواب والعقاب لم يتم لنا تصديق بذلك الخبر ، لأن هذا المعنى ليس له من مصدر يفيد العلم به الا الوحي المتوقف على الرسول ومثل ذلك يقال في كل ما تتوقف معرفته على الرسول[137] .

قد يقال إن احكام الشريعة المنقولة الينا بالتواتر يحصل لنا علم يقيني بصدقها ، فكيف يقال مع ذلك انها ليست من مجال العلم بالتواتر ؟ ، والجواب ، أن التواتر الذي نقلت به أحكام الشريعة انما أفادنا يقيناً بصحة نسبة تلك الأخبار الى مصدرها النبوي ، ولّما كان الايمان بالنبوة حاصلاً لدينا علمنا علم اليقين صحة تلك الأحكام ، فالعلم بصحة الأحكام تأتّى بالايمان بالنبي ، والتواتر انما أفادنا العلم بصدق نسبة الأحكام الى النبي المبلغ ، ولو تواترت هذه الأحكام الى شخص لا يؤمن بالنبي لحصل لديه علم بصدق النسبة ، دون أن يحصل له علم بصحة الحكم .

ويزيد المهدي هذا المعنى توضيحاً وتأكيداً بالحديث عن المعجزة وكيفية العلم بها اذ يقول : ان المعجزة لا مجال للتواتر في العلم بها (أي تصديق دلالتها على النبوة) ، بل تعلم بضرورة قرائن الأحوال ، فلما رأيناها موافقة لدعوى الرسول ولم تكن عن قدرته ، علمنا على القطع صدقه ، ولكن التواتر ينقل الينا وجودها فنعلمه يقيناً ، والفرق قائم بين العلم بوجودها والعلم بها (أي التصديق بها)[138] .

واذا ما علمنا هذا القول في المعجزة أصبح تقرير المسألة أن ما هو راجع الى العقل من حقيقة التوحيد وما يتعلق بها ، وما هو راجع الى استقلال الوحي بالإخبار عنه ، لا يورثنا التواتر علماً به (أي تصديقاً بحقيقته في ذاته) ، وانما يورثنا علماً بوجوده (أي بصدوره عن النبي ونسبته اليه) . وعندما نضمّ هذا القول الى ما جعله المهدي وسائر الأصوليين شرطاً للتواتر من لزوم استناد المنقول الى المحسوس ،

---

(137) نفس المصدر : 47

(138) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 47-48

أصبح من الواضح أن مجال العلم بالتواتر هو مضمون الخبر الذي يكون وجوده محسوساً كوجود المدن والأشخاص والأحداث ، أما ما كان وجوده غير محسوس كوجود الخالق والثواب والعقاب والجنة والنار ، فإن التواتر لا يفيد فيه الا العلم بنسبته الى قائله .

يتبين مما تقدم أن المهدي أولى التواتر عناية كبيرة حيث عقد لشرحه وضبط قواعده عشرة فصول في كتاب أعز ما يطلب ، ويفسر هذا الاعتناء بالتواتر بأن المهدي يعتبره المسلك الوحيد لثبوت أصول الأحكام ، حيث ينفي أن يكون القياس أو خبر الآحاد مصدرين للحكم ، فلم يبق الا المنقول بالتواتر أصلاً ، وهو ما يستلزم ضبط التواتر وتفصيل القول فيه احكاماً لثبوت الأصول وحفاظاً على يقينيتها .

IV ـ علاقة الأصل بالفرع :

الأصل والفرع أمران متضايفان ، فالأصل انما هو أصل بالنسبة لفرعه ، والفرع انما هو فرع بالنسبة لأصله ، ولذلك فإن ضبط الأصل وأحكامه يستلزم استيفاء القول فيه ضبط حقيقة الفرع وأحكامه والعلاقة بينه وبين الأصل ، وقد عقد المهدي عدة فصول لهذا الغرض في أعز ما يطلب نورد فيما يلي أهم ما جاء فيها من الآراء :

1 ـ حقيقة الفرع وانحصاره :

فروع الشريعة هي الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين ، وتنقسم الى خمسة أقسام : محتوم ومحظور ومندوب ومكروه ومباح ، وليس لهذه الفروع من أصل تتفرع عنه وتثبت به الا السمع الثابت بالتواتر كتاباً وسنة ، واجماعاً راجعاً إليهما ، فالعقل لا يكون مصدراً لفروع الأحكام ، إذ ليس فيه إلا التعارض والتجويز ، والتعارض والتجويز تشكيك ، ومحال ثبوت الحق بالشك ، وكذلك التقليد والتحكم لأنهما يقومان على الجهل ، والجهل لا يفضي الى العلم ، وكذلك الدعوى لأن الدعاوي متساوية وليس أحد المستاويين بأولى من الآخر الا بدليل[139] .

---

(139) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 19 -20 وقد عبر الغزالي عن هذا المعنى في تعريفه للحكم اذ يقول : =

ولما كانت أصول الأحكام منحصرة كما مر بيانه[140] ، نتج عنه انحصار الفروع الناشئة منها . والأصول منحصرة في أمر ونهي ، فانحصرت الفروع في فعل وهو مقتضى الأمر وترك وهو مقتضى النهي ، والفعل راجع الى محتوم ومندوب والترك راجع الى محظور ومكروه ، أما المباح فليس براجع الى واحد منهما لأنه لم يدخل في تكليف ، وانما مقتضاه الاذن والاباحة في الفعل والترك[141] .

2 ـ التلازم بين الأصل والفرع :

الأصل والفرع أمران متضايفان كما ذكرناه آنفاً ، والتضايف يوجب التلازم لأن كل واحد من المتضايفين يتوقف وجوده على وجود الآخر ، ولهذا المعنى فإن أصول الشريعة وفروعها متلازمان ، ويبدو هذا التلازم في وجهين : تلازم الذات وتلازم المعرفة .

أ ـ التلازم الذاتي : يبدو هذا التلازم في الارتباط بين ذات الأصل وذات الفرع ارتباطاً لا يقبل الانفكاك . وبيان ذلك ، أنه يستحيل ثبوت أحكام الشريعة دون أصولها المقررة سابقاً ، وذلك لما بيناه من أن العقل والتقليد والتحكم والدعوى لا تصلح كلها أصولاً للأحكام ، فلا يبقى اذا ما وجد حكم الا أن يكون راجعاً الى أصل شرعي من أمر ونهي الهيين . وكذلك فإنه يستحيل ثبوت أصل دون فرع ، وبيانه أننا اذا قلنا إن الأصل هو الخطاب الإلّهي ، والخطاب يقتضي مقتضى ، فذلك المقتضى هو الفرع على حسب ما يوجبه من فعل أو ترك ، وبهذا يتبين أن التلازم ضروري بين ذات الأصل وذات الفرع ، فكلما وجد خطاب إلّهي وجد حكم ، وكلما وجد حكم كان صادراً من خطاب إلّهي[142] .

ب ـ التلازم المعرفي : إن التلازم الذاتي بين الأصل والفرع يؤ دي الى التلازم

= « الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين ، فالحرام هو المقول فيه اتركوه ولا تفعلوه ، والواجب هو المقول فيه افعلوه ولا تتركوه والمباح هو المقول فيه ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم » (المستصفى ـ1 / 55) .

(140) انظر ما سبق ص290 .

(141) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 20

(142) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 20-21

بين معرفة أحـــدهما ومعرفة الآخر . فمن عرف الأصل عرف الفرع ضرورة ، ومن عرف الفرع عرف الأصل ضرورة ، فمعرفة أحدهما معرفة بهما ، وبيان ذلك أن الأصل هو الخطاب المتضمن تحريم الذات أو الموجـب تكليف العبـادات ، فمـن ضرورة من عرف الخطاب أن يعرف مقتضاه ، ومقتضاه الامتثال أو الاجتنـاب ، ومثال ذلك قوله تعالى : ﴿حرمت عليكم الميتـة والـدم ولحـم الخنزير﴾ المائـدة / 3) ، فالأصل هو النهي ، والفرع هو تحريم التناول ، ومن ضرورة من عرف النهي أن يعرف مقتضاه من التحريم(143) .

قد يقال في الاعتراض على هذا التلازم المعرفي ان كثيراً من الناس يعرفـون آيات الأحكـام المتضمنة للأوامر والنواهي ، ومع ذلك فإنهم لا يستطيعون تحديد الأحكام الناشـئة منها ، أو أنهم يحددون فيخطئون ، وكذلك فإننا قد نجد اختلافاً بين الناس في تحديد الحكم الراجع الى أصل واحد . والجواب أن المقصود بالمعرفة هي المعـرفـة الصحيحة التي تنبني على شرائط الفهم ، من علم باللغـة وأسـاليب العرب في القول، وعلم بقواعد الخطاب وأحكامه ومقتضياته فإذا ما تمت هذه المعرفة الصحيحة بالأصل تمت بالضرورة المعرفة بالحكم الذي يقتضيه .

وينبنـي هذا الحكم الذي قرره المهدي في علاقة معرفة الأصل بمعرفة الفرع على حكم من احكام التلازم الذاتي ، وهـو ايجـاب العلـم بالملزوم العلم بالـلازم والعكس ، فإذا ما رأيت شعاعاً شمسياً (لازم) حصـل لك ضرورة علـم بوجـود قرص الشمس (ملزوم) في الأفق وان لم تكن تراه عياناً ، وكذلك اذا علمت وجود قرص الشمس في الأفق ، علمت ضرورة انتشار أشعتها على الأرض ، وقد صرح المهدي بأن التلازم بين معرفة الأصل والفرع تلازم عقلي اذ يقول : « اما تعلق معرفة الفرع بمعرفة الأصل ، وتعلق معرفة الأصل بمعرفة الفرع والتلازم بينهما في معرفة جميعهما بمعرفة أحدهما فتعلق عقلي وتلازم جلي »(144) .

---

(143) نفس المصدر : 21 .

(144) ابن تومرت : أعز ما يطلب : 21

وبهذا المعنى يقترب من المعتزلة في قولهم بحصول العلم من النظر الصحيح بطريق التوليد القائم على الضرورة العقلية خلافاً للأشاعرة القائلين بحصوله بطريق العادة(145) وهذا شاهد من شواهد النزعة العقلية عند ابن تومرت .

3 ـ التجانس بين الأصل والفرع :

ومعناه أن الأصل الذي هو الخطاب ، والفرع الذي هو الحكم لا يكونان بحال متناقضين متضاربين كأن يكون الأصل أمراً بفعل شيء ويكون الفرع حكماً باباحته أو تحريم فعله ، وانما هما دوماً متجانسان متوافقان ، فالأمر يؤدي الى الفعل ،والنهي يؤ دي الى الترك ، فإذا ما وجدنا التناقض والتباين فهو الدليل على الخطأ في بناء الحكم نتيجة اسناده الى غير أصله الصحيح . وانما ينشأ هذا الخطأ المؤ دي الى التناقض من أمرين : الأول ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين ، والثاني ثبوت فرعين متناقضين عن أصل واحد ، وللبرهان على تجانس الأصل والفرع وعدم تباينهما يجب الاستدلال على استحالة هذين الأمرين .

أ ـ استحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين : ان الحكم الواحد كحرمة الخمر يستحيل أن يكون متأسساً على أصلين متناقضين كأن يكون أحدهما خطاباً بالتحريم والثاني خطاباً بالاباحة ، وقد بنى المهدي هذه الاستحالة على أربع قواعد : الأولى استحالة ثبوت فرع دون أصل ، لأن افتراض الأصلين المتناقضين يؤ دي الى انتفاء الأصل حيث يكون ارتباط الفرع بأحدهما ليس بأولى من ارتباطه بالآخر . والثانية : استحالة اجتماع الضدين ، لأن افتراض اصلية المتناقضين يشتمل على اجتماع الضدين في الأصلية وهو محال ، فما أدى اليه محال . والثالثة : استحالة تعدد المتحد ، لأن افتراض اسناد الفرع الواحد الى أصلين يوجب تعدده لتعدد مستنده ، وهو خلاف المفروض من أنه فرع واحد . والرابعة : استحالة انقلاب الحقائق ، وذلك لأنه اذا ثبت في الذهن الحقائق المتقدمة ووقع الاعتقاد مع ذلك بأن الفرع يصدر عن نقيض أصله ، صار الأمر الى جعل الحق باطلاً والباطل

---

(145) انظر تفصيل ذلك في : الايجى والجرجاني ـ المواقف وشرحه 1 / 107

حقاً ، وهو قلب للحقائق وقلب الحقائق محال[146] .

أراد ابن تومرت أن يؤكد آستحالة ثبوت فرع واحد عن أصلين متناقضين ببيان الاستحالات الأربعة التي يؤدي اليها افتراض هذا الثبوت ، وهو يريد من وراء ذلك أن يؤكد أن الحكم اذا أسس على أصل معين ، ووجدنا أنه غير مجانس لأصل آخر صحيح ثابت بالتواتر ، ظهر أن الأصل الأول ليس بأصل ووجب تأسيس الحكم على أصله الصحيح . ولعله يكون من الأوضح والأقرب الى الفهم أن يقع البرهان مباشرة على أنه لا يوجد أصلان متناقضان أبداً ، بل الأصل واحد وما تجانس من الأحكام معه فهو صحيح ، وما لم يتجانس معه فهو خاطىء وما تأسس عليه ليس بأصل صحيح .

ب ـ استحالة ثبوت أصل واحد لفرعين متناقضين : إن الأصل الواحد كالخطاب بالنهي عن الخمر يستحيل أن يصدر عنه حكمان متناقضان كالحكم بحليته والحكم بتحريمه ، وذلك لأن افتراض هذا الصدور يؤدي الى الاستحالات الأربعة الآنفة الذكر بنفس البيان المتقدم ، ولذها المعنى يصبح الاختلاف في الأحكام أمراً لا مبرر له ، لأن الأصل الواحد لا يصدر عنه الا حكم واحد . وقد وقع كثير من الناس في الزلل نتيجة تغافلهم عن هذه القاعدة فقالوا : « كل مجتهد مصيب ، وجعلوا هذه المقالة سلّماً الى هدم الشريعة واسناد الأحكام الى غير مستندها ، وعكس الحقائق عن موضوعها ، وصيروا الحلال حراماً والحرام حلالاً ، وجعلوا الشرع متناقضاً ، واتبعوا قولة كل قائل وان تناقضت ، واعتقدوا الحق في المجتهدات وان تعارضت »[147] .

بهذه القولة الاخيرة يتبين أن المهدي كان منطلقاً في تنظيره لعلاقة الأصل

(146) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 22-23

(147) ابن تومرت : أعز ما يطلب : 25 ، والحقيقة أن في هذا القول خللاً واضحاً ، ذلك لأن الأصل الواحد وان كان لا يتضمن الا حكماً واحداً في نفس الأمر ، الا أن الافهام قد تختلف في المراد من ذلك الأصل الواحد عند الاجتهاد في فهمه فتنشأ أحكام مختلفة باختلاف الافهام ، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يختلفون في فهم الأصل الواحد ، واختلاف المذاهب مبني على هذا الأمر .

بالفرع من واقع الفقهاء في بيئته ، أولئك الذين كما كان يراهم يؤسسون فروع الأحكام على غير أصولها الصحيحة ، فيقعون أحياناً في التناقض مع تلك الأصول ، وينتهون الى أحكام متناقضة فيما بينها ، فكان هذا التنظير منه لعلاقة الأصل بالفرع من تلازم وتجانس دعوة الى اصلاح التفكير الشرعي بجعل التأصيل منهجاً له يعصمه من التناقض والاختلاف .

V ـ قواعد وجوب الأصل :

يمعن المهدي في جعل الأصل محوراً أساسياً في بياناته وتحاليله لكل القواعد والآراء الأصولية ، وفي هذا السياق فإنه بعد تحديد حقيقة الأصل وأحكامه ، وبيان طريق ثبوته وعلاقته بالفرع ، انتهى الى ضبط القواعد التي انبنى عليها تكليف الانسان بالأصول وما يتبعها من الفروع ،والأسس التي تقتضي وجوبها عليه ، وأدرج ضمن هذا المبحث جملة كبيرة من المسائل الأصولية رتبها في أربع[148] قواعد أساسية لا يثبت وجوب الأصول والتكليف بها الا بثبوتها والتصديق بها ، وهذه القواعد هي : صدور التكليف من الله تعالى ، وثبوت الوعد والوعيد ، واستطاعة المكلف ، وصحة دلالة اللغة ، وهذا تفصيل لهذه القواعد .

1 ـ صدور التكليف من الله تعالى :

صدور التكليف من الله تعالى شرط في وجوبه ، لأنه لو كان من قبل مخلوق لم يكن مكلِّفاً بأولى من أن يكون مكلَّفاً لتساوي المخلوقين ، واختصاص الله تعالى بالتكليف ينفي الايجاب من أي مخلوق آخر ، وليس الرسول نفسه إلا واسطة ، لأن التكليف يستحيل بالمباشرة من الله سبحانه[149] .

---

(148) أورد ابن تومرت سبع قواعد ، ولكن بجمع المكرر منها والمتقارب جعلناها أربعاً (انظر : أعز ما يطلب : 27) .

(149) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 27-28 ، وقد أورد الغزالي هذا المعنى في الركن الثاني من أركان الحكم الذي هو الحاكم ومما قاله في ذلك : « النبي والسلطان والسيد والأب والزوج اذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بايجابهم بل بايجاب الله تعالى طاعتهم » (المستصفى ـ 1 / 83) وانظر في هذا المعنى أيضاً : البغدادي ـ أصول الدين : 207

2 ـ ثبوت الوعد والوعيد :

الوعد والوعيد شرط في وجوب التكليف ، اذ بهما يكون تمييز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب ، وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ، ولولا تعلق الثواب بالفعل والامتثال ، وتعلق العقاب بالترك والاهمال ، لكان الفعل والترك متساويين ؛ لأن المكلف اذا قيل له افعل فقال : هل لي في الفعل ثواب أو عليّ في الترك عقاب ، فقيل له : الفعل والترك سواء ليس في الفعل ثواب ولا على الترك عقاب ، أدى ذلك الى ترك الفعل واهمال الشرع ، فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك كان ذلك ثمرة الفعل والترك وفائدتهما ، فوجب حينئذ الامتثال رجاء الثواب على الفعل ، وخيفة العقاب على الترك[150] .

ان هذا التعليق لوجوب الأصول والتكليف بالوعد والوعيد كما قرره المهدي يقترب من مذهب المعتزلة في ربطهم التكليف بالثواب والعقاب وجعلهم إياهما الغرض منه الذي من أجله حسن ، ولولاهما لكان أمراً قبيحاً فلا يكون صادراً من الله تعالى وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار في قوله : « قد بينا من قبل أنه تعالى اذا ثبت كونه حكيماً فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح ، واذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ، ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف ، ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل ، فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كلف الى ما يستحق به من الثواب »[151] .

ورأي المعتزلة هذا يتناسب مع قولهم بالنفاذ اللازم للوعد والوعيد ، والوقوع المحتوم للثواب والعقاب . أما ما ذهب اليه ابن تومرت فإنه لا يتناسب مع ما يذهب اليه من جواز إثابة المذنب وعقاب المطيع كما يذهب اليه الأشاعرة[152] ، فإذا كان التكليف بالأصول جارياً على الانسان ، ووجوبها عليه قائماً مع اعتقاده بأنه قد يعاقب اذا أطاع وقد يثاب اذا عصى ، فإنه ينبغي أن يكون جارياً أيضاً اذا لم يكن

---

(150) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 28

(151) القاضي عبد الجبار ـ المغني : 11 / 409-410

(152) انظر ما سبق ص 271

هناك اعلام بالثواب والعقاب أصلاً ، وليس من وجه لاثبات الوجوب في الحالة الأولى واسقاطه في الثانية ، لأن مناط الوجوب هو المشيئة الإلٓهية المطلقة .

وقد كان القاضي الباقلاني كما رواه عنه الغزالي مثلاً في هذه المسألة للسياق العام الذي درج عليه الأشاعرة في اطلاق المشيئة الإلٓهية اذ يرى أنه « لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب ، فالوجوب انما هو بايجابه لا بالعقاب »(153) . إلا أن الغزالي يميل الى خلاف هذا الرأي ، ويقترب من المعتزلة كما يظهر في تعقيبه على الباقلاني قائلاً : « وهذا فيه نظر ، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب اذ لا نعقل وجوباً إلا بأن يترجح فعله على تركه بالإضافة الى أغراضنا ، فإذا انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً »(154) . وفي هذا الربط للوجوب بالثواب والعقاب تضارب مع قوله في موضع آخر « إن الله تعالى اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب ، بل أن شاء أثابهم وأن شاء عاقبهم . . . وهذا لأن التكليف تصرّف في عبيده ومماليكه »(155) ، فهذا القول فيه تعليق للوجوب بالمشيئة الإلٓهية المطلقة . ولعل ابن تومرت أخذ رأيه في هذه المسألة من أستاذه الغزالي فوقع في التضارب مثله .

3 ـ استطاعة المكلف :

تقدم لنا سابقاً أن ابن تومرت يوافق المعتزلة في القول بأن الله لا يكلف الانسان الا بما يطيقه(156) ، وعلى أساس هذه القاعدة بنى في هذا الموضع وجوب الأصول والتكليف بها على استطاعة المكلف وقدرته على الامتثال ، فاذا ما انعدمت الاستطاعة سقط الوجوب والتكليف وقد فصل الاستطاعة الى ضربين : استطاعة فهم الخطاب ، واستطاعة الفعل .

أ ـ استطاعة الفهم : لا تتم استطاعة فهم الخطاب الا بتحقق أمور ستة :

---

(153) انظر : المستصفى للغزالي : 1 / 66

(154) نفس المصدر والصفحة .

(155) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد : 182

(156) انظر ما سبق ص 266

ــ الخروج من حيز الطفولية ، لأن الطفل كالبهيمة لا تكليف عليه اذ لا تمييز عنده .
ــ توفر العقل ، وهو أمر زائدٌ على الأول .
ــ بلوغ الدعوة .
ــ فهم لغة الرسول ، أو لغة من يبلغ من الرسول .
ــ إدراك الخطاب بالحواس ، فالاصم مثلاً لا تكليف عليه .
وفي هذا الشرط اشكال ، فماذا يقال في الأصم الذي يدرك المعاني بالكتابة مثلاً ، والاولى أن يدرج في الذي قبله ، فيتعلق الأمر بفهم لغة الرسول مطلقاً عن السبيل الموصلة للفهم .

ــ أن يكون التكليف بالمبين لا بالمهمل ، لأن الملتبس لا يفهم وما لا يفهم لا يصح التكليف به(157) .

ب ـ **استطاعة الفعل** : لا يتعلق وجوب الطاعة الا بما هو مقدور للانسان مستطاع له . وهو ما يفيده قوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً الا وسعها » (البقرة / 286) .

واستطاعة الفعل منها ما هو راجع الى البدن ومنها ما هو راجع الى غير البدن ، فما هو راجع الى البدن ستة أمور :

ــ الاستطاعة بالجوارح ، وينافيها عدمها واختلالها ونقصها قال تعالى : ﴿ ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ﴾ (النور / 61) .

ــ الاستطاعة بالقوة وينافيها الضعف ، قال تعالى : ﴿ ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج ﴾ (التوبة / 91) .

ــ الاستطاعة بالادراك وينافيها العدم والاختلال والنقص .

ــ الاستطاعة بالعقل ، وهي أم الاستطاعات والشرط في جميعها وينافيها العدم والاختلال والسفه ، قال تعالى : « فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفاً أو لا

(157) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 29 ، وانظر ما يقارب هذه العناصر في : الغزالي ـ المستصفى : 1 / 83

يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل ﴾ (البقرة / 282) .

ــ الاستطاعة بالعلم وينافيها الجهل . ونلاحظ أن هذه الثلاثة الأخيرة تعتبر أيضاً عناصر للاستطاعة في فهم الخطاب ، ولكن وقع ايرادها هنا من جهة كونها يتوقف عليها الفعل .

ــ الاستطاعة بالاختيار وينافيها الاضطرار(158) .

وما هو راجع الى غير البدن من عناصر الاستطاعة أربعة هي التالية :

ــ الاستطاعة بالعدَد ، وينافيها العدم والقلة ، كأن يكون المكلف به أمراً لا يقوم به الا اعداد من الناس ، ويعجز عنه الفرد الواحد .

ــ الاستطاعة بالعُدد ، وينافيها العدم أيضاً .

ــ الاستطاعة بالآلات التي تفتقر إليها سائر الصناعات ، ومثالها في التكليف عدم الدلو عند تعين وقت الصلاة ، فإنه يسقط واجب الوضوء . ونلاحظ ان هذه الاستطاعة داخلة في التي قبلها لأن الآلات من العدة .

ــ الاستطاعة بالمال ، وينافيها العدم ، ومثالها سقوط واجب الحج على من عدم المال(159) .

ان الأفعال التي لا تكون مستطاعة بعنصر أو أكثر من عناصر الاستطاعة الآنفة الذكر سقط وجوبها والتكليف بها ، وهذه الأفعال التي يسقط التكليف بها منها ما هو راجع الى العقل ومنها ما هو راجع الى العادة ومنها ما هو راجع الى الطبع .

أما الراجع الى العقل فكالجمع بين الأضداد ، وخلق الأجسام ، الى غير ذلك مما يستحيل فعله من المخلوق بحكم العقل . وأما الراجع الى العادةفكنقل

---

(158) انظر تفصيل هذه العناصر وتحليلها فيما سبق ص : 270

(159) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 30-31

الجبال ، والارتقاء الى السماء ، والحياة بلا طعام ولا شرب ، وغير ذلك مما يستحيل تأتيه من المخلوق عادة . وأما الراجع الى الطبع فكحب البغيض ، وبغض المحبوب ، وحمل النفس على الهلاك ، وكل هذه الأجناس من الأفعال لا يصح بها تكليف ، ولا يكون فيها وجوب لخروجها عن حد الاستطاعة(160) .

إن ما ذهب اليه المهدي من تعليق وجوب الأصول والتكليف بها على هذا النحو من الوضوح والجزم ، ينطبق تماماً على مذهب المعتزلة في جعلهم الاستطاعة أساساً للتكليف وشرطاً له(161) ، وهو يخالف ما ذهب اليه عامة الأشاعرة من جواز التكليف بما لا يطاق ، ولعل التردد الذي آل اليه بعض الأشاعرة في هذه المسألة ومن بينهم استاذه الغزالي كان مرحلة ممهدة ليذهب المهدي الى ما ذهب اليه المعتزلة . فالغزالي بينما نراه في الاقتصاد في الاعتقاد يجزم بأن الله تعالى له ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، ومن بين ما لا يطيقونه ويكلفون به المحال لغيره كتكليف أبي جهل بالايمان مع العلم بأنه لا يؤ من ، وكذا يقاس عليه المحال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان(162) ، نراه في المستصفى يتراجع عن هذا القول ليذهب الى أن « المختار استحالة التكليف بالمحال ، لا لقبحه ، ولا لمفسدة تنشأ عنه ، ولا لصيغته . . . . ولكن يمتنع لمعناه ، اذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوباً ، وذلك المطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق . . . وهذا (أي المحال) غير معقول أي لا وجود له في العقل ، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل ، وانما يتوجه اليه الطلب بعد حصوله في العقل ، وإحداث القديم غير داخل في العقل ، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم ،وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل، وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له قم وأنت قاعد ، فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب لعدم المطلوب، فانه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الأعيان يشترط أن

---

(160) نفس المصدر : 31

(161) انظر رأي المعتزلة في : القاضي عبد الجبار ـ المغني : 11 / 367 ، وشرح الأصول الخمسة : 396

(162) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد : (178) وما بعدها

يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل »[163] .

4 ـ صحة دلالة اللغة :

ان للغة دلالات صحيحة ، لأنها تفيد العلم القطعي ، وما أفاد العلم القطعي فمحال فساده ، فلا تكون الا صحيحة ،وصحة دلالات اللغة ينبني عليها وجوب الخطاب وترتبه على المكلفين ، والجهل بهذه الدلالات يؤدي الى إفساد الشريعة والخلط فيها[164] .

وقد تناول المهدي بالبحث في هذا العنصر مجموعة من المسائل المتعلقة بدلالة اللغة من حيث الوضع اللغوي ، ومن حيث الاستعمال الشرعي ، وترجع معظم هذه المسائل الى ثلاثة محاور أساسية : دلالة اللفظ على المعنى المتعدد ، والحقيقة والمجاز والتصريح والكناية ، والأمر والنهي .

أ ـ دلالة اللفظ على المعنى المتعدد : جميع ما يعقل من الكلام ، وما يدور بين المتكلمين من الخطاب ، انما هو معان ودلالات على المعاني ، ويرجع الى دلالات ومدلولات ، والمدلولات لا تتميز الا بالدلالات .

والمعاني التي تدل عليها الألفاظ اما متحدة أو متعددة[165] : اما المعنى المتحد فيدل عليه بلفظ متحد كالشمس ، أو بلفظ مختلف كالسبع والليث والاسد في دلالتها على حيوان واحد .

أما المعنى المتعدد فإن دلالة اللفظ عليه تتنوع الى ثلاثة أنواع : دلالة البدل ، ودلالة التحديد ، ودلالة الاستغراق .

أولاً : دلالة البدل : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة ، ومعنى البدل أنه

---

(163) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 87 - 88

(164) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 34 .

(165) لم يضبط المهدي حقيقة المتحد والمتعدد ، ويبدو من الأمثلة التي استعملها أن المتحد يمثل الجزئي والمتعدد يشمل الجنس ، أما النوع فهو متحد باعتبار الاتفاق في الحقيقة ، ومتعدد باعتبار التعدد في الأفراد .

يجوز بدل كل واحد منها لتناول اللفظ لها ، وشرط الافادة في هذه الدلالة أن يقع تفسير أحد المعاني وتعيينه ، ومثال ذلك لفظ العين فإنه يتناول معاني كثيرة منها عين الماء وعين الرحى وعين الشمس وعين الرأس ، ولا يكون مفيداً الا بالتعيين فيقال عين الماء أو عين الشمس .

ثانياً ـ دلالة التحديد : وهي أن يدل اللفظ على معنى محدود ، وهو يفيد ما تناوله التحديد كقولنا خمسون ومائة وألف ، فالخمسون قد علم عددها وكذلك المائة والألف .

ثالثاً : دلالة الاستغراق : وهي أن يدل اللفظ على معان متعددة باستغراقها جميعاً ودخول كل ما هو منها تحته ، كقولنا حيوان ، فهو لفظ يستغرق جميع ما فيه حياة من أنواع الحيوانات المختلفة .

ان هذه الدلالات لا تتعدى كل واحدة منها موضوعها ، ولا يصح انقلابها ، ولا تداخلها ، ولا رجوع حقيقة بعضها الى حقيقة بعض ، فمن رد حقيقة البدل الى التحديد ، أو حقيقة التحديد الى الاستغراق فقد أبطل دلالات اللغة والنقل ، اذ في تداخلها وانقلابها عن موضوعاتها بطلان المعاني وانقلابها ، وفي بطلان المعاني وانقلابها بطلان الشريعة وانقلابها ، وهذا محال وما أدى الى المحال فهو محال(166) .

وقد أورد المهدي من الأمثلة على وقوع الأخطاء في الشرع بسبب الخلط بين هذه الدلالات ما ذهب اليه البعض من أن العموم لا صيغة له(167) ، وأنه يقع على

(166) انظر تفاصيل هذه الدلالة في : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب 35 وما بعدها .

(167) ذهب جمهور الأصوليين الى أن العموم له صيغة موضوعة له حقيقة مثل الموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس ، واسم الجنس والنكرة المنفية . وذكر الشوكاني أن محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخي من الحنفية ذهبا الى أنه ليس للعموم صيغة تخصه ، وأن ما ذكر من الصيغ موضوع في الخصوص ، وذكر أيضاً أن الأشعري وجماعة من المرجئة قالوا : ان شيئاً من الصيغ لا يقتضي العموم بذاته ولا مع القرائن بل يكون العموم عند ارادة المتكلم ، وهو ما رد عليه المهدي بأن التكليف يكون بالأمر لا بالمشيئة . وقد كان ابن حزم من المتحمسين لاثبات صيغة العموم ، ومما قاله في ذلك : « الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر » انظر في هذه المسألة : ابن حزم ـ الأحكام : 3 / 98 ، الغزالي ـ المستصفى : 2 / 35 وما بعدها ، الشوكاني ـ ارشاد الفحول : 108 وما بعدها .

التحديد وعلى البدل ، فهؤلاء التبست عليهم دلالة الاستغراق المتحققة في العموم ، فحملوها على التحديد أو على البدل ، وقالوا : ان الخطاب اذا ورد على العموم يجوز أن يراد به الخصوص ، وهذا القول يؤدي الى نقض قواعد شرعية عديدة . منها أنه ليس لأحد من العقلاء أن يخرج من تحت الخطاب بعد تقرره عليه . ومنها أن الخطاب اذا ثبت لا يرتفع الا بنسخ أو تخصيص ممن أثبته ، ومنها أن التكليف لا يكون بالمشيئة (أي ارادة الخصوص مع اطلاق العموم) ولكن يكون بالأمر ، فحمل العام على الخاص يخرج بعض الافراد من تحت الخطاب ويجعله مرتفعاً في حقهم ، وذلك خطأ كبير في فهم الشرع[168] .

ب ـ الحقيقة والمجاز :

دلالة اللفظ على المعنى قد تكون بطريق الحقيقة وقد تكون بطريق المجاز ، وقد تناول المهدي بالبيان هذين الطريقين موضحاً وجه حمل الأحكام اذا ترددت بينهما .

ولم يذكر المهدي تعريفاً مباشراً للحقيقة والمجاز على عادة الأصوليين[169] ، بل عرفهما من خلال أمثلة متعددة تبين حقيقتهما . فالحقيقة كقولنا رجل للرجل نفسه ، وأسد للأسد نفسه ، وغير ذلك من الأسماء المختصة بالمعاني .

وأما المجاز فإنه يكون في كلام العرب بأنواع عديدة منها : التشبيه ، والاستعارة ، وحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل ، وتسمية الشيء بما يؤول اليه ، وتسمية الشيء بأصله ، وتسمية السبب بالمسبب ، وتسمية الشيء بمعظمه ،وتسمية الشيء بما يقاربه ، وتسمية الشيء بما يقارنه ، وتسمية الشيء بما يشاركه ، وتسمية الشيء بما يخالفه ، وتسمية الشيء بما يناقضه ، وتسمية الجملة باسم البعض ، وتسمية المعاني بأسماء الاشخاص .

---

(168) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 38

(169) قال الجويني ـ الورقات : 58 وما بعدها ، « الحقيقة ما بقي على موضوعه ، والمجاز ما تجوز به من موضوعه » ، وانظر البزدوي : الأصول : 1 / 61-62

واذا ما تردّد الحكم بين الحقيقة والمجاز ، فإنه يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز ، وذلك لأن المجاز عارض ولا حكم للعوارض ،ومثـــال ذلك قوله تعالى : ﴿ وآمسحوا برؤ وسكم ﴾ فهذا يحمل على الحقيقة وهو استيعاب مسح الـرأس ، وان كان يطلق على البعض مجازاً كقولهم قبلـت رأس الشيخ ، فالتقبيل وقـع على بعض الرأس وانما أطلق البعض على الجملة مجازاً ، وقد أخطأ بعضهم فقالوا بجواز مسح بعض الرأس ، وسبب الخطأ حمل الحكم على المجـاز دون الحقيقـة ، اذ رد الجملة الى البعض من باب المجاز لا الحقيقــة(170) .

ولم يصرح المهدي ما اذا كان الحكم يبني على المجاز اذا وجدت قرينة دالة على ذلك ، ولكن سياق العرض يدل على أنه يذهب الى ذلك ، فقوله الآنف الذكر يحمل الحكم على الحقيقة عند تردده بينها وبين المجاز إنما هو في حالة انعدام القرينة مما يشير الى انه عند وجودها يحمل الحكم على المجاز ، وهذا هو مذهب عامة الأصوليين ، وقد عبر عنه الغزالي بقوله: « اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الا أن يدلّ الدليل على أنه أراد المجاز»(171) ،وأكثر من يضيّق في دائرة المجاز الى حد يقارب انكاره الظاهرية ، وقد أخذ ابن حزم به اذا ما كانت له قرينة جلية ، ولكنه اعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها(172) .

ومما يدل على أن ابن تومرت يذهب في اعتبار المجاز الى حد بعيد ما ذكره في الكناية والتعريض . فالكناية عنده تقوم مقام التصريح كقوله تعالى كناية عن الجماع بالملامسة والمباشرة ، وكذلك التعريض ، بل هو أوقع في النفوس وأبلغ في البيان ، واستشهد على ذلك بما روي في الذي عرّض بصاحبه في زمان عمر في قوله : ما أبي بزان ولا أمـي بزانية ، فجلـده عمـر الحـد ثمانـين ، وأقـام التعـريض مقـام التصريح(173) . وفي هذا الرأي تجاوز لما ذهب اليه أغلب الأصوليين من ان الكناية

---

(170) ابن تومرت ـ رسالة في أصول الفقه : 182 وما بعدها

(171) الغزالي ـ المستصفى : 1 / 359

(172) انظر ابن حزم ـ الأحكام : 3 / 136 وما بعدها ، وانظر : محمد ابو زهرة ـ ابن حزم : 344

(173) ابن تومرت ـ رسالة في أصول الفقه : 185

والتعريض لا يقوم بهما حكم في الحـدود، لما فيهما من القصور عن البيان الصريح الذي لا يقام الحدّ الا عليه(174) .

جـ ـ الأمر والنهي :

رأينا فيما تقدم أن المهدي انتهى الى حصر أصول الشريعة في الأمر والنهي ، واعتبار التكليف يقوم عليهما ، وهو ما دعاه في سياق بيان صحة دلالة اللغة الى ان يمعن في بحث حقيقة الأمـر والنهـي ومقتضـاهما وكيفية دلالتهما باعتبـار أن القيام بالشرع على الوجه الأكمل يتوقف على الفهم الصحيح لهذه الأمور ، وقد عقد لذلك فصلاً في كتاب أعز ما يطلـب تنـاول فيه بالبيان العنـاصر التـالية : حقيقـة الأمـر والنهي ، ومقتضى الأمر ، ونقد الآراء المخالفة.

أولاً ـ حقيقة الأمر والنهي :

حقيقة الأمر طلب الفعل ، وحقيقة النهي طلب الترك ، ولـم يصـرح المهدي في وضوح اذا ما كان هذا الطلب للفعل أو الترك لا يتم الا بصيغة معينة هي « افعل ولا تفعل » كما يميل اليه الحنفية ، أو أنه يتم أيضاً بغير صيغة كالخبر بمعنى الأمـر وعمل النبي(175) . وقد ذكر في موضع ان « صيغة الأمر في اللغة افعل ، وصيغـة النهي لا تفعل »(176) ، بينما علّق في موضع آخر طلـب الفعـل والتـرك بالمقتضى لا بالصيغة فقال : « الأمر مقتضاه الفعل ، والنهي مقتضـاه التـرك ، وبيان ذلك أن الخبر بمعنى الأمر راجع الى الأمر ، والخبر بمعنى النهي راجع الى النهي ، وفعـل الرسول واقراره راجعان الى الأمر »(177) . ونرجح أنه يقول بالرأي الثانـي ، وانمـا ساق القول الأول في مقام بيان الصيغة اللغوية للأمر .

وفي سياق بيان حقيقة الأمر والنهي أمعـن المهـدي في اظهـار المفارقـة بينهما

---

(174) انظر البزدوي والبخاري ـ الأصول وشرحه كشف الأسرار : 2 / 209 ، وابـن عبـد الشـكور وعبـد العلي الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : 1 / 229

(175) انظر في ذلك : البزدوي والبخـاري : الأصـول وشرحـه كشف الأسرار1 / 101 ومـا بعدهـا . الغـزالي ـ المستصفى : 1 / 411 وما بعدها .

(176) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 39

(177) نفس المصدر : 18-19

وابرازها ، وكأنما يهدف من ذلك الى التنبيه على شناعة الخطأ في المآل الى الانتهاء عن المأمور به ، وفعل المنهى عنه ، ومما قاله في ذلك : الفعل والترك حقائقهما متباينة ، ومعانيهما متضادة لتصوّر النفي والاثبات فيهما ، والنفي والاثبات في الذات المتحدة مستحيل ، ثم ان مقتضى الفعل في الشرع الموافقة ، ومقتضى الترك المخالفة ، وحقيقة الموافقة مباينة لحقيقة المخالفة ، ومقتضى الموافقة الطاعة ، ومقتضى المخالفة المعصية ، والطاعة خلاف المعصية(178) .

ثانياً ـ مقتضى الأمر :

اختلف الأصوليون أيما اختلاف في مقتضى الأمر ما هو ؟ فذهب البعض الى أن الأمر يقتضي الوجوب ، وذهب آخرون الى أنه يقتضي الندب ، وتوقف فريق ثالث فيه فعرفوا بالواقفية كما سنراه بعد حين ، وقد كان لابن تومرت رأي واضح في هذه المسألة يقوم على اعتبار الوجوب مقتضى الأمر ، كما كان له نقد لسائر الآراء الأخرى ، وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما يلي :

■ الأمر مقتضاه الوجوب : ردد المهدي في مواضع متعددة من مؤلفاته أن امر الله وأمر رسوله أمر واحد ، وهو محمول على الوجوب دوماً في حالة اطلاقه ، وأنه لا سبيل الى تحويله عن وجوبه بعد انحتامه الا بنسخ أو تخصيص من الموجب له والمكلف به ، وهو الله تعالى . وهذا هو مذهب الصحابة أجمعين ومن سلك طريقهم(179) .

أما اذا وجدت قرينة مخصصة فإن الأمر قد يصرف بها الى مقتضيات أخرى متعددة ، منها الندب ، ومنها الاكرام كما في قوله تعالى : ﴿ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ﴾ (النحل / 32) ، ومنها الاهانة كما في قوله تعالى : ﴿ ذق انك أنت العزيز الكريم ﴾ (الدخان / 49) ، ومنها التهديد والتعجيز والاباحة(180) .

وقد استدل المهدي على اقتضاء الأمر الوجوب عند الاطلاق بخمسة أدلة

---

(178) نفس المصدر : 39

(179) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 40-41

(180) نفس المصدر : 45 ، وانظر : البخاري ـ كشف الأسرار : 1 / 107 ، الذي أنهى معاني الأمر الى ثمانية عشر .

سماها بالقواعد التي ينبني عليها وجوب الأمر وهي التالية :

الأولى ـ أن التكليف بالأمر والخطاب لا بالمشيئة ، وحمل الأمر على غير الوجوب يوحي بأن التكليف الإلّهي قائم على الارداة المتعلّقة بما وقع الحمل عليه .

الثانية ـ أن الخطاب اذا ثبت لا يرتفع الا بنسخ أو تخصيص من المثبت له ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للخطاب من غير المثبت له .

الثالثة ـ أن العقلاء بأجمعهم ليس لهم خروج من التكليف والخطاب بعد تقرره الا بأن يخرجهم منه مثبته عليهم ومكلفهم به وهو الله سبحانه ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه رفع للتكليف عن العقلاء بعد ثبوته .

الرابعة ـ أن العموم والخصوص ثبت علمهما من اللغة ضرورة ، كما اذا قلنا معلوم وموجود علم على القطع أن موجوداً أخص من معلوم لاشتمال المعلوم على الموجود والمعدوم ، وحمل الأمر على غير الوجوب فيه خلط بين عموم يمثله الوجوب وبين خصوص يمثله ما صرف اليه وهو مخالف لضرورة اللغة .

الخامسة : ان كل ما ثبت الوعيد والعقاب على تركه فهو واجب ، وقد ورد الوعيد والعقاب على مخالفة أمر الله في قوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ (النور / 63) ولذلك فإن الأمر يحمل على الوجوب[181] .

■ نقد الآراء المخالفة : عرض المهدي الآراء المخالفة لما ذهب اليه في هذه المسألة ، وبين مستنداتها ، ونقدها مبيناً فسادها ، وقد قدم لذلك بقوله : « من نقل الأمر عن الوجوب الى غيره من غير دليل ولا برهان فقد افترى عظيماً واحتمل بهتاناً واثماً مبيناً ، واختلف من لا تحقيق عندهم في الأوامر وتنازعوا فيها كل التنازع ، فذهب قوم الى أنها على الوجوب ، وذهب آخرون الى أنها على الندب ، وذهب آخرون الى أنها على الوقف ، وذهب آخرون الى أنها على الاباحة »[182] ، ثم تناول

---

(181) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 44

(182) نفس المصدر : 41

هذه الآراء بالنقد تفصيلاً .

فالقائلون بالندب(183) بنوا قولهم على أن السيد اذا قال لعبده افعل ، فإنما يقتضي قوله الفعل لا غير ، ولا يفهم منه الوجوب بمجرد لفظه حتى يقترن بقرينة تدل على الوجوب ، فلا سبيل الى الوجوب ، ولا سبيل الى الوقف ، اذ الأمر يقتضي الفعل ، والوجوب لا يفهم الا بقرينة ، والوقف يقتضي الترك ، ولا سبيل الى الترك لكون الأمر يقتضي الفعل فلم يبق الا الندب .

والقائلون بالوقف ذهبوا الى أن الأمر لا صيغة له ، اذ هو يحتمل الوجوب ويحتمل الندب ويحتمل الاباحة ولا سبيل الى حمله على واحد منها لاحتماله للجميع ، وليس حمله على الوجوب بأولى من حمله على الندب ، ولا حمله على الندب بأولى من حمله على الاباحة الا بدليل ، فإذا لم يكن دليل ، - والمحتمل لا تقوم به حجة - فليس الا الوقف حتى يأتي دليل الوجوب أو الندب أو الاباحة .

والقائلون بالاباحة ذهبوا الى أن الأشياء كلها قبل ورود الشرع على الاباحة فتحمل على استصحاب الحال قبل ورود الشرع حتى يأتي دليل الوجوب أو الندب أو الوقف ، وانما الأوامر على الاباحة فمن شاء فعل ومن شاء ترك(184) .

---

(183) اختلف الأصوليون أيما اختلاف في مقتضى الأمر ، فذهب الجمهور الى أنه الوجوب ما لم توجد قرينة صارفة الى غير الوجوب ، (أنظر مثلاً : الجويني - الورقات : 74 وما بعدها ، أبو الوليد الباجي - الإشارات : 9 وما بعدها) . وذهب البعض الى حمل الأمر على الندب ، ومن هؤلاء عامة المعتزلة سوى البصري والجبائي في أحد قوليه اذ قالا بالوجوب ، ومنهم أيضاً الشافعي في أحد قوليه وجماعة من الفقهاء . وذهب بعض آخر الى **حمله** على الاباحة ، وذهب كثير من الأصوليين الى التوقف في مقتضى الأمر ، وقالوا انه يدل بالاشتراك على معان متعددة وينبغي التوقف في تعيين أي واحد منها حتى يأتي دليل يرجح أحد تلك المعاني . وقد اختلفت آراء الواقفية من التوقف في تعيين أي مقتضى للأمر الى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والندب ، إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والندب والاباحة ، إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والندب والاباحة ، إلى التوقف في تعيين مقتضى متردد بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد . ومن أعلام الواقفية الشافعي في أحد قوليه : والباقلاني ، والغزالي ، والأشعري ، والماتريدي . انظر تفاصيل هذه الآراء واحتجاجات كل رأي منها في : البزدوي والبخاري - الأصول وشرحه كشف الأسرار : 1 / 106 وما بعدها ، الغزالي - المستصفى1 / 411 وما بعدها ، الشوكاني - ارشاد الفحول : 88 وما بعدها ، ابن حزم - الأحكام : 3 / 18 وما بعدها .

(184) انظر ابن تومرت - أعز ما يطلب : 42-43

ولـم يكن للمهـدي رد واضـح الا على القائلـين بالاباحـة ، حيث قال في شأنهم : يقال للذين ذهبوا الى أن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة(185) . بماذا علمتم ذلك ، أبالضرورة أم بالدليل ؟ فإن قالوا بالضرورة ، فذلك مستحيل لعدم التساوي في ذلك ، وبعـد الضرورة عن هذا القبيل ؛ وان قيل بالـدليل ، قيل : أسمعي أم عقلي؟فإن قالوا عقلي ، فذلك محال ، اذ العقل ليس له في الحظر والاباحة مجال ، وان قالوا سمعي ، قيل لهم السمع معـدوم وثبـوت الأحـكام دون الشرع محال ، وثبوت الشرع دون الرسول محال(186) .

ومـن الغـريب أن نجـد للمهـدي رداً على من ذهـب الى أن مقتضى الأمـر الوجوب ، والحال أن هذا هو رأيه كما قررناه آنفاً ، وهو رد يكاد ينطبق على ما ردّ به على القائلين بالاباحة ، وقد جاء في آخره ما يفيد تعميمـه على سائـر الآراء التـي عرضها سابقاً اذ يقول « وكذلك يقال لجميعهم ، فيتبين فساد مذاهبهـم وبطـلان أقوالهم وانما أوجب اختلافهم التبـاس دلالات اللغـة عليهـم »(187) . وبـازاء هذا الغموض والاضطراب المتمثلين في الرد على الوجهة التي ارتضاها هو نفسه أولاً ، وفي تعميم هذا الرد على سائر الآراء ثانياً ، نرجح أن يكون قصده بالرد نقد طريقة استدلال القائلين بالوجوب على رأيهم لا نقد نفس الرأي ، والقرينة على ذلك أنه انتقل بعد ذلك مباشرة الى بيان استدلاله المبني على خمس قواعد كما ذكرناه آنفاً ، على أن التشويش والقصور في عرض آراء المخالفين ونقدها باديان بوضوح ، ولعل ذلك من سوء التقرير والاملاء من قبل تلاميذ المهدي الذين أملوا تعاليمه .

أما في خصوص الرأي الذي ارتضاه المهدي في مقتضى الوجوب ، فإن الالحاح المستمر ، والجزم القاطع في مواطن متعددة من مؤ لفاته بأن مقتضى الأمر الوجوب ، لئن كان يتطابق مع رأي الجمهور الا أنه أقرب ما يكون الى ما ذهب اليه ابن حزم في قطعية صارمة من أن الأمر مقتضاه الوجوب حتى يقوم دليل صارف الى الندب أو

---

(185) جاء في النص كلمة الحظر ، وهو خطأ لأن المهدي بصدد الرد على من قال بأن الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة .

(186) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 43-44

(187) نفس المصدر والصفحة .

الاباحة ، مضيقاً الى حد كبير من تلك الأدلة المخرجة عن الوجوب كما لم يفعله الجمهور(188) .

يتبين لنا مما تقدم في آراء المهدي الأصولية أنه اتخذ من فكرة تأصيل الأحكام الشرعية محوراً لهذه الآراء ، حيث جعل الأصل الذي هو الكتاب والسنة والاجماع الراجع اليهما منطلقاً للبحث ، ثم تولدت المسائل من ذلك بالتتابع لّما تناول بالبيان حقيقته واحكامه وطريق ثبوته وعلاقته بالفرع واسس التكليف به ، ولذلك جاء ترتيب المباحث الأصولية على نمط مستجد ليس هو المعهود عند الأصوليين . وهو مظهر للطرافة في العرض نشأت عن فكرة التأصيل التي استبدت بالمهدي .

ولم تكن الآراء الأصولية التي وردت عند ابن تومرت دالة على تعمّق في التحليل والتفصيل ـ رغم طرافة وعمق بعضها ـ ، بقدر ما هي دالة على ثورة منهجية في الفكر الشرعي تقوم على أساس من الرجوع المباشر الى القرآن والحديث واستنتاج الأحكام منهما واقامة الحياة عليهما ، وهي ثورة على التقليد الذي سقط فيه الفقهاء في المغرب خاصة فصاروا يؤ صلون أقوالهم على أقوال من قبلهم من الفقهاء واصبحت الفروع تبنى على الفروع من حيث كان ينبغي ان تبني على الأصول . وبهذا الاعتبار يمكن أن نقول إن المهدي كان مقاوماً للتقليد ثائراً عليه مثل ابن حزم ، وبدعوته الى الرجوع المباشر للنصوص فتح باب الاجتهاد ودعا اليه ، ولكنه الاجتهاد في نطاق النص لا الاجتهاد المبني على الرأي المتمثل خاصة في القياس فقد كان رافضاً له لأنه يقوم على الظن وهو لا يرى الا اليقين المتمثل في الأصل المتواتر من القرآن والحديث .

---

(188) انظر : ابن حزم ـ الأحكام : 3/2 وما بعدها ، وانظر أيضاً برنجفيك ـ عود الى مذهب ابن تومرت : 35 وما بعدها وقد عقد مقارنة بين مقتضى الأمر عند المهدي ومقتضاه عند الغزالي وابن حزم خاصة ، وقد مال الى أن المهدي لم يكن متأثراً في أصول الفقه عامة بابن حزم مقدار تأثره بالشافعية الأشعرية ، ولا نرى ذلك صحيحاً في عديد من المسائل من بينها هذه المسألة .

الفصل السادس

تعقيب على آراء ابن تومرت

I ـ عوامل آراء ابن تومرت :

تردد عند بعض المتأخرين من المؤ رخين والكتاب المغاربة وصف المهدي بأنه « عالم سلطان »[1] ، وهو وصف مشتق من طبيعة الدعوة التي قام بها المهدي في امتزاج العلم فيها بالسياسة ، وتأسس الاصلاح الاجتماعي والسياسي فيها على اسس عقدية وأصولية ، وهذا الوصف بخلفياته المذكورة يصلح لأن يكون إطاراً لمحاولة نظرة تقويمية شاملة لآراء ابن تومرت التي تقدم عرضها ، تهدف الى تبين خصائص هذه الآراء ، وتلمس مظهر لوحدتها واتساقها .

لقد كان ابن تومرت عالماً كما اجمع عليه مترجموه على اختلافهم ، وكما ظهر في مؤلفاته وخطبه ، ولكنه لم يكن ذلك العالم الذي اعتزل الناس والحياة ليتعامل مع الصور والأفكار ، وليبني مؤ لفات تقوم على تحليل الآراء وتوليدها من بعضها وتبويبها بحسب ما يقتضيه الفكر المجرد ، بل كان ذلك العالم الذي تشبعت نفسه بواقع الحياة في مظاهرها السياسية والاجتماعية ، وانشغلت بما يجري في هذه الحياة من خلل وانحراف عن سمت الشريعة ، فحملت همّ اصلاح ذلك الخلل وتقويم ذلك الانحراف ، ثم أصبح ذلك الهم الاصلاحي للواقع المنحرف محوراً أساسياً للعلم الذي يحمله ، لخدمته تسخر مسائله ، ولأجله يقع تركيبها وتأليفها ، وبحسب ما تحقق فيه من هدف تقع صياغتها وبناؤ ها ، ولذلك فإنه لا يمكن فهم وتقويم آراء

---

(1) انظر : المقري ـ نفح الطيب : 5 / 244 ، وابن مريم ـ البستان : 215,120 ، والتنبكتي ـ نيل الابتهاج : 246 ، وأصل هذا الوصف ما قاله أبو الحسن الصغير حينما سأله محمد بن ابراهيم بن أحمد العبدري الابلي : ما قولك في المهدي ؟ فأجابه : عالم سلطان (انظر نفح الطيب في الموضع المشار اليه آنفاً) .

ابن تومرت بمعزل عن هذا العامل الأساسي في توليدها وبنائها .

ونضيف الى هذا العامل الأساسي عاملاً آخر مهماً هو ما توفر للمهـدي من مصادر للعلم مختلفة ومتنوعة ، فقد وقف على الفقه المالكي بحكم انتشاره بالمغرب ، ووقف على الفقه الظاهري بحكم انتشاره بالأندلس وقد كان مر بهـا وربمـا درس فيها ، ووقف بالمشرق على الفقه الحنفي والشافعي ، كما أنـه درس أو اطلـع على مختلف المدارس في العقيدة الحزمية بالانـدلس ، والاشعـرية والاعتـزالية والشيعية بالمشرق ، حيث كانت بغداد تعج بهذه الاتجاهات ، وتحفل بالحوار القائم بينها من جهة ، وبينها وبين الأديان والمذاهب غير الاسلامية من جهة أخرى ، وقد أكسب المهدي هذا التنوع والتعدد في مصـادر العلـم مرونـة عقلية وتحـرراً من الانغـلاق المذهبي ، فكانت آراؤ ه متنوعة ، غير مترتبة بحسب المذاهب ، وانمـا هي مترتبـة بحسب ما يراه حقـاً ، وبحسب ما يخدم غرضه الاصلاحي .

وقد كانت الثقافة الاجتماعية الواقعية التي توفر عليها ابن تومرت عاملاً آخر من عوامل آرائه(2) ، فقد كان الرجل شديد الصلة بحياة الناس كما تثبت الاخبار الواردة في ترجمته ، المتوفرة لدينا بغزارة منذ شروعه في العودة الى المغرب من رحلته المشرقية ، والذي أحكم تلك الصلة هو التزامه الدائب بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخبر بسبب هذا التمرس أحوال الناس ظاهرها وباطنها ، ووقف على منازعهـم النفسية بمـا تنطـوي عليه من نقـاط القـوة والضـعف ، وعـرف العيوب والأمراض التي هم مصابون بها والعلل والأسباب التي أتوا منها حاكماً ومحكوماً . واعتباراً لهذه الأمراض وأسبابها جعل المهدي يكيف من آرائه ويصوغ منها بحسب ما يؤ دي الى العلاج ، وكانت ثقافته الاجتماعية هذه عامـلاً مهماً من عوامـل آرائـه في الدعوة وطرقها خاصة .

---

(2) يختلف هذا العامل عن العامل الذي ذكرناه أولاً ، فالأول هو تأثر الآراء بحسب ما يقتضيه الاصلاح للواقع المنحرف ، وهذا العامل هو تأثر الآراء بما يحصل من علم بواقع الناس وأحوالهم ، ومثاله أن من أراد صنع آنية من طين تكون خطته مصاغة بعاملين : الأول العلم بطبيعة الطين وخصائصه (ويقابله العامل الذي نحن بصدده) والثاني ، العلم بالغرض الذي من أجله تصنع الآنية حتى يقع الصنع بحسبه .

لقد كانت هذه هي العوامل الأساسية التي أثرت في آراء ابن تومرت ، واكسبتها بنيتها العامة ، وخصائصها المتميزة ، سواء في أصل معانيها ، أو في صياغتها ، أو في ترتيبها وأساليب تبليغها . وسنحاول فيما يلي أن نتبين في منظور شامل خصائص هذه الآراء وميزاتها العامة في معانيها وأساليبها .

II ـ الصبغة العملية في آراء ابن تومرت :

لقد كان ابن تومرت كما أشرنا اليه يهدف الى أن تكون آراؤه سواء منها العقدية أو الأصولية واقعاً تجري عليه حياة الناس الفكرية والسلوكية ، فتتصلح بها تصوراتهم العقدية ، وتتحول من تصورات يشوبها التجسيم الى تصورات تقوم على التوحيد المطلق الموجب لتنزيه الخالق عن كل شبه بالمخلوقات ، كما تنصلح مظاهر سلوكهم العملي ، وتتحول من سلوك مقتبس من أقوال الفقهاء ، الى سلوك مقتبس من أصول الشريعة مباشرة قرآناً وسنة واجماعاً .

ولا يخفى أن تهيئة الفكرة في سياق التبشير بها لتصبح واقعاً في حاية الناس تصوراً أو سلوكاً ، يحمل عنصراً زائداً على تهيئتها في سياق العرض الفكري المجرد ، وذلك العنصر هو مراعاة قبولها من قبل الناس وتلاؤمها مع واقعهم الفكري والسلوكي ، وهو عنصر أساسي في تحديد ما تؤول اليه الأفكار والآراء من البقاء والديمومة ، أو الاندثار والفناء ؛ ذلك لأن لواقع الحياة وما يكتنفها من الظروف والملابسات منطق آخر يغاير منطق الذهن المجرد ، واهمال هذا المنطق والتغافل عنه كثيراً ما يكون سبب الفشل للآراء الاصلاحية ، كما أن مراعاته والأخذ به يكون سبباً لنجاحها ، وما ذلك التعديل الذي كثيراً ما نراه يطرأ على الأفكار والآراء ، حينما تلقى الى ساحة الحياة العملية ، الا استجابة لمنطق الواقع ومتطلباته ، وتلاؤماً مع ظروفه بما يضمن البقاء . ونذكر في ذلك على سبيل المثال ما كان من قول الخوارج بتكفير مرتكبي الكبائر وتكفير المخالفين لهم ، فهذا القول لم يلائمه واقع الحياة في المجتمع الاسلامي حيث قد أدى الى انعزال القائلين به ، ولفظهم ومعاداتهم من قبل سائر المسلمين ، فتعدل عند الاباضية الى القول بكفر النعمة لا كفر الشرك ، وهو ما يقارب حالة المؤمن العاصي عند أهل السنة ، وكان هذا

التعديل من أسباب بقاء الاباضية الى اليوم .

ولا يعني هذا القول أن الواقع العملي لما تجري به الحياة هو المحـدد لأحقية الآراء وصحتها ، فما كان منها ملائماً له كان حقاً ، وما كان غير ملائم كان باطلاً ، فالمحدد للصحة والبطلان في الاسلام هو الشرع وحده ، ولـذلك كانـت لعقيدتـه وشريعته قوة التغيير لما هو باطل من عمل الناس ، الا أن بعض المصلحـين ربمـا تجاوزوا في مراعاة واقع الحياة الى الحد الذي مسوا فيه بأحقية الآراء وصحتها . وانها لمعادلة صعبة تلك التي يحافظ فيها على صحة الآراء وسلامتها من جهة ، وتراعى فيها ظروف الحياة الواقعية وملابساتها من جهة أخرى ، فللحياة الواقعية تيار جارف لا يصمد فيه الا ذوو العزم من المصلحين .

وقد كان ابن تومرت وهو الذي تبنى تغيير مظاهر الحياة في مجتمعه موقفاً له ، وجعله شغله الشاغل الذي ملأ حياته ، كان آخذاً بمنطق الحياة العملية ، فصـاغ آراءه في جملتها صياغة عملية ، وهيأها بحيث تتلاءم مع قصد التغيير لحياة الناس ، فكانت الصبغة العملية خاصة من أهم خصائص هذه الآراء[3] ، وقد شملت هذه الخاصية كلا من بنية الآراء وأسلوب عرضها .

فالعملية في بنية الآراء تظهر بوضوح شديد في تلك الآراء المؤثرة تأثيراً مباشراً في الحياة العملية ، وهي المتعلقة بمسائل الايمان والامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتأصيل على الخصوص .

ويمكن أن نذكر على سبيل المثال ما قرره المهدي في مسألة التوبة من أنها لا تكون صحيحة حتى تكون اقلاعاً عن جميع المعاصي ، وأن من استمر على معصية واحدة فلا توبة له[4] ، فهذا القول الذي خالف فيه أكثر المتكلمين انما دفعـه اليه حرصه على أن يندفع الناس في مجتمعه ، ـ وقد فشت فيهم المعاصي ـ الى الاقلاع الشامل عن معاصيهم حينما يدركون أن المنجاة لا تكون الا بالتوبة عنها جميعاً . وفي

(3) نقصد بذلك أن الآراء في عمومها ذات صبغة عملية ، ولا ينفي هذا أن يكون بعض منها خالياً من هذه الصبغة .
(4) انظر ما سبق ص 262

هذا السياق أيضاً نذكر ما ذهب اليه من التشديد في ايجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشديداً تجاوز فيه سائر الفرق والمذاهب(5) ، فقد كان ذلك نابعاً من شعوره بضرورة أن يتمسك أتباعه بعمق مسؤولية التغيير السياسي والاجتماعي التي ندبهم اليها ، وان يحملوا همها بشدة عزم وقوة ارادة ، وذلك لا يكون الا بما يؤمنون من وجوب مؤكد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على النحو الذي قرره لهم ، اذ أن التغيير الذي يقومون به ان هو الا امر بالمعروف ونهي عن المنكر .

وتظهر الصبغة العملية بوضوح أيضاً فيما قرره من فكرة التأصيل . فقد جعل هذه الفكرة محوراً أساسياً لآرائه الأصولية جميعاً ، وفرّع فيها القول الى مسائل متعددة في سبيل تأكيدها وتثبيتها ، واخرجها في تركيب لم نر مثله عند الأصوليين(6) ، وانما صاغ المهدي فكرة التأصيل هذا الصوغ ، وأفاض في بيانها والتأكيد عليها هذه الافاضة لما كان يستدعيه واقع أهل المغرب الذين عزفوا عن الأصول في استخراج الأحكام الفقهية ، واكتفوا بالنظر في كتب الفروع والاحتكام اليها ، فهذا الواقع الفقهي المغرق في الاعتماد على الفروع لا يكون له علاجاً الا مثل هذا الاسهاب في شرح التأصيل ، والتأكيد على أحقيته بصياغة الأدلة والبراهين عليه .

واذا كان المهدي في بعض آرائه ناجحاً في اقامة المعادلة التي طرفاها : محافظة على صحة الآراء من جهة ، ومراعاة لظروف الواقع العملي الذي تدفع لاصلاحه من جهة أخرى ، فإنه في بعض آرائه الأخرى لم يحسن إقامة تلك المعادلة ، وجرفه تيار الواقع العملي ليسقطه في صوغ الأفكار الخاطئة ، ويوقعه في هفوات كانت، مصدراً للأحكام القاسية عليه ، رغم ما توفر عليه من حسن نية ، وما أثمرت دعوته من صالح الثمار .

فقد استبد به النزوع الى التغيير ، وملك عليه نفسه العزم على الاطاحة

(5) انظر ما سبق ص 272

(6) انظر ما سبق ص 290 وما بعدها .

بالمرابطين ليقيم على أنقاضهم الدولة التي تقيم الشرع وتعمم العدل ، حتى أصبح يسلك في سبيل تحقيق هذا الغرض بعض المسالك المشبوهة التي لا تستقيم مع أصول الحق ، فإذا هو يحكم على المرابطين بأنهم مجسّمون كفار ، وذلك في سبيل أن ينفر الناس منهم ويؤلبهم عليهم ؛ وإذا هو يقول بالمهدي المنتظر ، ويدعي ذلك لنفسه ، أو يدعيه له أصحابه فيظهر الاستحسان والرضى ؛ واذا هو يقول بعصمة المهدي ووجوب طاعته الطاعة المطلقة ، وكل هذه الآراء انما اقتضاها منه حرصه على جلب الأنصار ، وضمان ولائهم ووحدة صفهم حتى يستطيع بهم مقارعة الخصوم وتحقيق الانتصار عليهم ، فقد ضغط عليه الجانب العملي الواقعي المتمثل في العمل السياسي ، حتى اصطنع هذه الآراء وكتبها بما يتطلبه ذلك العمل ، فجاءت مصطبغة بالصبغة العملية ، مهيأة بحيث تحقق غرضاً عملياً[7] .

أما المظهر العملي المتعلق بالأسلوب الذي عرضت به آراء ابن تومرت فإنه يتبين في أمرين رئيسين :

الأول : أن هذه الآراء لم تكن مؤلفة على الأسلوب المعهود عند المتكلمين والأصوليين ، حيث يعمدون الى ترتيب المسائل وتبويبها وتفريعها في نسق متكامل يقوم على وحدة الموضوع ، تسلم فيه المسألة الى التي بعدها بما يقتضيه الترتيب الموضوعي ، بل كانت في الغالب معروضة في رسائل متعددة ، تختص كل رسالة بمسألة من المسائل ، وقد لا تتجاوز الرسالة الواحدة الصفحتين والثلاث صفحات مثل رسالة« المرشدة »ورسالة« توحيد الباري » ، وكثيراً ما يكون العرض في أسلوب خطابي أو اسلوب تعليمي ، يكثر فيه الاستشهاد والاستطراد ، كما يكثر فيه التكرار ويختفي منه الترتيب والتنسيق ، وان من يقرأ مؤلفات ابن تومرت ليشعر أنه يستمع الى درس علمي أو خطبة وعظية أو سياسية ، وقليلاً ما يجد فيها صنعة التأليف المتميزة بالتأني والضبط والتدقيق .

والثاني أن هذه الآراء كانت في أحيان كثيرة معروضة عرضاً تقريرياً خالياً من

(7) انظر في هذا المعنى : عبد الله ابراهيم ـ الدعاية الموحدية كفكرة وأسلوب : 2 وما بعدها .

الاستدلال والتعليل ، كما أنه خال من الدقة في تحديد المراد[7] ، حتى ان القارىء ليلجأ في أحيان كثيرة الى التخمين في تبين قصد الكاتب ، أو الى المقارنة بمواضع أخرى ورد فيها القول في نفس المسألة .

وانما كان الأسلوب الذي عرض به المهدي آراءه على هذا النحو لما كان يحدوه من قصد تربوي ، حيث كان يريد أن يعلم عامة الناس عقيدة التوحيد الصحيحة ليصلح تصورهم العقدي ، كما كان يريد أن يصلهم مباشرة بأصول الشريعة من قرآن وحديث ليصلح سلوكهم العملي ، ولذلك قسم لهم المسائل في رسائل منفردة ، كأنما هي مقررات تعليمية تتناسب مع ادراك العامة وقدرتهم على الفهم والاستيعاب ، وما كان له حينئذ أن يغرق في الاستدلال والتعليل ، أو في التدقيق والتفريع ، فإن ذلك مما يتجه به الى خاصة العلماء لا الى عامة الناس .

ومهما يكن من وجهة القصد في هذا الأسلوب الذي عرض به ابن تومرت آراءه ، فإن عدة مساوىء قد نتجت عنه . منها ما وقع فيه احياناً من تناقض بين الآراء[8] ، فإن المسألة حينما لا يقع ضبطها وتدقيقها والاستدلال عليها ، يسهل أن ترد مسألة أخرى في موضع آخر تكون مناقضة لها ، أو متضاربة معها . ومنها ما تفتقر اليه بعض الآراء من الاستدلال في موضع تكون فيه في أشد الحاجة الى الاستدلال كتلك الآراء التي هي موضع خلاف وجدل بين المتكلمين أو الأصوليين[9] ، وهو ما أدى الى تكرر ظاهرة التحكم والدور في عدة مواضع من مؤلفات المهدي[10] . ومنها أن الباحث في آراء المهدي كثيراً ما يجد نفسه مضطراً في سبيل استجلاء رأي معين الى الرجوع الى مواضع متعددة من تآليفه ليجمع أجزاء متفرقة لرأي واحد أو ليتبين قصداً لم يكن واضحاً في موضع من مواضع عرضه ، فلا

(7) نستثني من هذا ما ورد في عدة مواضع من تقرير وجود الله واثبات الوحدانية له ، وما ورد في تقرير التأصيل ، فقد جاء العرض فيهما معللاً مدققاً مؤيداً بالبراهين وكأنما كان المهدي يتجه في ذلك الى علماء المرابطين الذين حملهم **مسؤولية** اقرار التجسيم في التصور العقدي ، والاعتماد الى الفروع في الفقه .

(8) انظر مثلاً رأيه في الفعل الانساني حيث تضارب قوله بالاستطاعة مع قوله بالقدر الالهي المطلق : ص 267

(9) انظر مثلاً رأيه في الرؤية ص : 221 وما بعدها

(10) انظر ما ورد في الاستدلال على بطلان الظن : ص 293 وما بعدها

يأتلف الرأي الا بتركيب أقوال متعددة تجمع من مؤ لفات مختلفة[11] . وقد كانت هذه السيئة سبباً في جنوح عدد من الباحثين في آراء المهدي الى التعميم المخل ، والوقوع في بعض الاخطاء في تقرير الآراء نتيجة اعتمادهم على موضع واحد من مواضع عرضها دون استكمال صورتها من مواضع أخرى[12] .

III ـ الصبغة الانتقائية في آراء المهدي :

أشرنا سابقاً الى أن ابن تومرت تكوّن على عقلية نقدية مقارنة بفعل التنوع في مصادر علمه عقيدة وفقهاً ، وبفعل نوعية الأساتذة الذين أخذ عنهم[13] ، وقد أتاحت له هذه الصفة أن يكون متحرراً من الالتزام المذهبي الكامل الذي يتبع فيه المنتمون الى فرقة معينة أو مذهب معين كل آراء تلك الفرقة أو المذهب ، أو يلتزمون الأصول العامة لها على الأقل ، وهو ما جرى عليه أغلب المتكلمين والأصوليين .

فعندما نتمعن في آراء ابن تومرت في مختلف المسائل نتبين أن هذه الآراء لا تقوم على وحدة مذهبية ، وإنما هي آخذة من مختلف المذاهب ، مستفيدة من شتى الأفهام العقدية والأصولية التي توصل اليها الفكر الاسلامي الى أوائل القرن السادس ، فكأنّ ابن تومرت بعد اطلاعه على المذاهب اقتبس من كل منها ما رآه أقرب الى الحق ، وما كان أكثر ملاءمة لغرضه الاصلاحي الذي صاغ أفكاره لأجل تحقيقه ،ولذلك كانت الصبغة الانتقائية واضحة في هذه الأفكار[14] بحيث يمكن أن نتبين بجلاء المصادر التي استفاد منها المهدي في صياغة آرائه . وسنحاول فيما يلي أن نعرض هذه المصادر مبينين مدى استفادة المهدي منها .

1 ـ **الأشعرية** : أكثر الباحثين في المهدي وآرائه ، يصورون الأشعرية على أنها أهم مصدر من مصادر تلك الآراء ، وهو ما يفيده قول ابن خلدون : « وحملهم

---

(11) انظر مثلاً رأيه في الصفات ص : 196

(12) انظر على سبيل المثال تحديد برنجفيك لرأي ابن تومرت في القياس ص : 309

(13) انظر ما سبق ص : 72 وما بعدها .

(14) انظر : حسين مؤ نس ـ عقد بيعة بولاية العهد . . . . : 148 ، وأحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 671

[أي حمل المهدي أهل المغرب] على القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية في كافة العقائد »[15] ، وقد جرى على هذا القول كثير من الباحثين المحدثين[16] .

والحقيقة أن الأشعرية كانت مصدراً مهماً من مصادر آراء المهدي ، الا أن هذا المصدر كان دون الحجم الذي صوره الباحثون الآنف ذكرهم ، فالمهدي وافق الأشعرية في بعض آرائه ، ولكنه خالفها في كثير منها ، حتى اننا لو أحصينا ما خالفها فيه لوجدناه يربو على ما وافقها فيه ، ونذكر من المسائل التي وافق فيها الأشعرية القدرة والارادة الالهيتين[17] ، والفعل الانساني[18] ، والعقاب والثواب[19] ، والرؤ ية[20] ، ونذكر من المسائل التي خالفها فيها مخالفة تامة أو مخالفة جزئية الصفات في علاقتها بالذات الإلّهية[21] ، والتكليف بما لا يطاق[22] ، والايمان[23] وحكم مرتكب الكبير[24] .

أما مسألة التأويل التي كانت منطلقاً لكثير من الباحثين لوصف المهدي بأنه أشعري ، فإنه كان فيها متضارباً بين قوله النظري وبين ما جرى عليه تفكيره ؛ فبينما نراه في تقريراته لتنزيه الذات الإلّهية تنزيهاً مطلقاً[25] ، يجري على التأويل الكامل بنفي كل ما عسى أن يلحق شبهاً بالمخلوقات ، نراه يقول في الصفات الخبرية : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكييف كآية الاستواء ، وحديث النزول ، وغير ذلك من المتشابهات في الشرع ، يجب الايمان بها كما جاءت ، مع نفي التشبيه

---

(15) ابن خلدون ـ العبر : 6 :466
(16) انظر مثلاً : أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 1 / 671 ، وجوليان ـ تاريخ شمال افريقيا : 2 / 124
(17) انظر ما سبق ص : 216 وما بعدها .
(18) انظر ما سبق ص : 263 وما بعدها
(19) انظر ما سبق ص : 271 وما بعدها
(20) انظر ما سبق ص : 221
(21) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها
(22) انظر ما سبق ص : 264
(23) انظر ما سبق ص : 255
(24) انظر ما سبق ص : 258 وما بعدها.
(25) انظر خاصة ، رسالة في توحيد الباري ، والمرشدة

والتكييف »[26] ، وهذا القول يتفق مع تفويض السلفية ويخالف تأويل الأشاعرة ، وهو ما جعل بعض الباحثين يقفون موقف الشك من ادخال ابن تومرت لمنهج التأويل الى المغرب[27] ، فهل يمكن بعد هذا البيان أن نقول ان ابن تومرت كان أشعري المذهب كما ذهب اليه جل المؤرخين له ؟ يبدو أنه من الأصح أن نقول : ان المهدي كان له تأثر واضح بالأشعرية ، دون أن يكون ملتزماً بالمذهب الأشعري التزاماً كاملاً[28] .

وفي نطاق الأشعرية يجدر أن نخصص بعض القول لعلاقة آراء المهدي بالغزالي باعتباره أبرز أساتذته ، فما هو مدى تأثره بآراء استاذه ؟ يبدو من المقارنة بين الآراء الأساسية لهذين الرجلين أن الاختلاف بينهما أوسع من الوفاق ، فإذا ما تجاوزنا ما يبدو من تأثر واضح للتلميذ بأستاذه في نزعة التحرر العقلي ، وطرح التقليد للخلوص بالتأمل الى آراء ذاتية ، فإننا لا نظفر الا بمسائل قليلة تحمل مظنة التأثر ، مثل طريقة اثبات رؤ ية الله تعالى[29] ، والاعلان من شأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[30] ، وبعض المسائل الأصولية الجزئية[31] ، في حين اننا نتبين الخلاف واضحاً في عدد من أصول الآراء ، فبالاضافة الى تلك الآراء التي خالف فيها المهدي عموم الأشاعرة والتي مر ذكرها ، نجده خالف الغزالي في نزعته التصوفية التي كانت محوراً أساسياً في حياته ، فالمهدي وان يكن قد لازم حياة التقشف والزهد في الملبس والمأكل ، فإننا لا نعثر له على قول في التصوف النظري

---

(26) ابن تومرت ـ العقيدة : 233

(27) انظر : محمد مختار السوسي ـ خلال جزوله : 114 وما بعدها ، وقد ذكر انه اعتمد في موقف الشك هذا على شرح من شروح التوحيد للمهدي ، ذكر فيه صاحبه أن المهدي لم يقل بالتأويل بل ذهب الى التفويض ، وقال انه عثر على هذا الشرح بالسوس دون أن يذكر اسمه أو اسم صاحبه . وأنظر أيضاً : أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 1 / 663

(28) لا نعرف أن الأشاعرة ضبطوا قاعدة تحدد المنتسب اليهم ، مثلما حدد المعتزلة الايمان بالأصول الخمسة ضابطاً للانتساب الى الاعتزال

(29) انظر ما سبق ص : 221 وما بعدها

(30) انظر ما سبق ص : 272 وما بعدها

(31) انظر ما سبق ص : 290 وما بعدها

والمعرفة الكشفية التي كانت بارزة في مؤلفات الغزالي المتأخرة ، بل ان الصفة العامة لمؤلفات المهدي تنطق بما يخالف هذه النزعة ، لما تتقوم به من تقنين عقلي ليس فيه من مجال لمعرفة غير تلك التي تجري على أسس العقل ، كما ان مسلك المهدي في خوض غمار الحياة السياسية والاجتماعية ينــاقض ما آل اليه أمــر الغــزالي من الوحــدة والانعزال(32) .

ومن الأصول التي خالف فيها المهدي استاذه الغزالي اشاعة علم العقيدة بين العامة ، فالغزالي كان شديد العداء لانزال الآراء العقدية وما فيه مجال للتأويل خاصة الى عامة الناس ، ويرى أن يترك هؤلاء الى ظواهر القول ، فيكون ايمانهم بالعقيدة بسيطاً لا يشغب عليه تأويل أو تعليل ، وقد خصص لهذا المعنى كتاباً سماه « الجام العوام عن علم الكلام »(33) ، أما المهدي فقد كان شغله الشاغل أن يقرب العقيدة القائمة على أساس من التنزيه والتأويل الى افهام العامة وان يجعلها قوام تصورهم العقدي ، وهو ما كان ينفق فيه شطراً كبيراً من جهـده التربـوي ، وألف فيه عدة رسائل أهمها المرشدة ، ليقيم التوحيد في الاذهان مقام التشبيه والتجسيم(34) .

واذا ما أضفنا الى ما تقدم ما بين الرجلين من مفارقة كاملة في مسائل الامامة ، حيث يبدو الغزالي شديد العداء لمسائل المهدية والعصمة ، كما يبدو شديد العداء للثورة على الامام لما تؤدي اليه من الفتنة ، خلافاً للمهـدي الـذي جعـل المهـدية

(32) انظر : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت . . . . : 20 ، ونلاحظ في هذا الصدد أن السياسة العامة للموحدين بعد المهدي كانت معادية لنزعة التصوف التي بدأت تعـمّ المغرب بعد القرن الخامس (أنظر : الحسن السائح ـ دفاعاً عن الثقافة المغربية177) ، وقد كان موقفهم هذا يتبناه بعض العلماء ويدافعون عنه مثل أبي محمد موسى بن عبد الله القشتالي الذي كان يقول : « لو وجدت تآليف القشيري لجمعتها والقيتها في البحر وكذلك كتب الغزالي ، وإني لأتمنى أن أكون يوم الحشر مع أبي محمد بن أبي زيد لا مع الغزالي » أنظر : التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 117 ، وانظر في هذا المعنى أيضاً آسين بلاسيوس ـ ابن عربي : 46 وما بعدها . ونلاحظ بهذا الصدد أن عزلة الغزالي لم تكن عزلة سلبية ، فإنه وان اعتزل المجتمع في بعض الفترات فلكي يتأمل أحوال هذا المجتمع ويصف الدواء الذي يكون له علاجاً ، وقد كتب في تلك الفترات بعضاً من كتبه المهمة .

(33) لا نقصد بذلك أن الغزالي لا يرى تعليم العقيدة للعامة ، ولكن نقصد أنه لا يرى تعليمهم علم الكلام في أسلوبه الدقيق المعقد .

(34) انظر : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت : 80 وما بعدها .

والعصمة والثورة على الامام الجائر أساساً لفكره السياسي ، تبين لنا أن ابن تومرت لم يبلغ تأثره بالغزالي درجة من العمق تجعل آراءه واضحة الظهور في مذهبه ، وقد كان هذا ملحظاً لقولد زيهر حينما قال في سياق هذا المعنى : ان ابن تومرت لم يسترشد سواء في تعاليمه أو أعماله بتعاليم الغزالي ، وما أبداه ابن تومرت من تعصب في مسائل العقيدة لوجهة نظره في امرار التأويل الى العامة ، يدل على أنه لم يتأثر بالنفوذ الشخصي للغزالي ، وكذلك فإن طريقة الاستاذ الرفيقة، وميوله المشبعة بالتوقير للايمان التقليديى ، أبعد ما تكون عن تصرفات هذا الثوري المصمودي ، ولو أن الغزالي عاش مدة أطول ليتتبع حياة ابن تومرت ، وطلب اليه أن يصدر في شأنه فتوى لأصدر فتواه بنقض عمل تلميذه المزعوم[35] .

2 ـ **الظاهرية** : يشير كثير من الباحثين الى تأثر المهدي بالظاهرية كما نضجت عند ابن حزم ، سواء في بعض آرائه العقدية أو بعض آرائه الأصولية[36] ، وان المقارنة بين آراء الرجلين تسفر عن ملاحظة تقارب شديد بين بعض الآراء يسمح بالحكم بأن هناك علاقة تأثير بينهما ، وهو حكم سمح به أيضاً ما يكاد يكون يقيناً من اطلاع المهدي على مؤلفات ابن حزم حين مروره بالأندلس أو بعد رجوعه الى المغرب .

ويظهر هذا الشبه واضحاً فيما يتعلق بالعقيدة[37] في مسألة **الصفات الإلهية** ،

---

(35) فولدزيهر ـ محمد بن تومرت ـ 82-83 ، ونلاحظ أن قول فولدزيهر هذا ورد في سياق اثبات ما ذهب اليه من عدم التقاء ابن تومرت بالغزالي ، ولذلك فإننا نرى فيه شيئاً من المبالغة . ويكون هذا القول أقرب للصواب لو كان متعلقاً بالاختلاف بين الرجلين في المنهج وطريقة العمل ، أما لو حملناه على الاختلاف في نفس الأفكار فإننا نجده يجنح الى المبالغة .

(36) انظر في ذلك مثلاً : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت . . . : 51 وما بعدها وبرنجفيك ـ عود الى مذهب ابن تومرت : 33 وما بعدها ، وانخل بلنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله علي علام ـ تاريخ الدعوة الموحدية : 156 ، والدّولة الموحدية بالمغرب : 304 ، وجون وجيروم طارو ـ أزهار البساتين : 90 ، والمنوني ـ العلوم والآداب . . . . : 51

(37) نفي بعض الباحثين أن يكون للمهدي تأثر بابن حزم في مجال العقيدة ، لأن المهدي أشعري وابن حزم مناهض للأشعرية شديد الحملة عليها (أنظر مثلاً : جان وجيروم طارو أزهار البساتين : 90 ، والعبادي ـ الموحدون والوحدة الاسلامية : 21-22) ولكن المهدي ليس أشعريا خالصا كما بيناه ، ولذلك فإن مظنة التأثر تبقى قائمة .

فقد انتهى كل من ابن حزم والمهدي الى حل المسألة في ضوء ما سمى الله تعالى به نفسه من الأسماء كما بيناه سالفاً[38] . كما يظهر الشبه أيضاً في تقرير صفة الارادة الإلهية[39] وفي تحديد اسم مرتكب الكبيرة[40] .

وأما فيما يتعلق بالأصول فإن الشبه يظهر بوضوح في رفض كل منهما للقياس[41] أصلاً للأحكام الشرعية ، ومعاداتهما للتقليد ومناداتهما بالرجوع الى القرآن والحديث والاجماع ، لاستنباط الأحكام الشرعية منها مباشرة في حركة اجتهادية ليس فيها من واسطة من الفروع الفقهية ، كما يظهر الشبه أيضاً في تحديد مقتضى الأمر حيث ذهب كل منهما الى أنه يقتضي الوجوب [42] .

واذا كان هذا الشبه في جملة من الآراء الأصولية يحمل مظنة شديدة في تأثر المهدي بابن حزم ، فإن ذلك لا يعني أن المهدي قد كان ظاهرياً في فكره الشرعي كما تردد عند بعض الباحثين[43] ، بل انه كان كما تثبته رسالته الفقهية في الصلاة أقرب ما يكون من المالكية الا في مسائل قليلة خالف فيها مذهب مالك ، ولكن مالكيته هذه كانت تجري على منهج تأصيل الأحكام على أدلتها من نصوص القرآن والحديث ومن الاجماع ، وهو المنهج الأصولي الذي عارض به الفقهاء المعتمدين على فروع المالكية[44] .

ومن الشواهد على مالكية المهدي ما ذهب اليه من اعتبار عمل أهل المدينة حجة في الاستنباط الفقهي ، باعتباره ضرباً من التواتر تنتقل به اعمال الرسول ﷺ

---

(38) انظر ما سبق : ص 201

(39) انظر ما سبق : ص 218

(40) انظر ما سبق : ص 258

(41) انظر ما سبق : ص 297 وما بعدها .

(42) انظر ما سبق ص 297 وقد كنا بينا في هذا المجال التشابه في العبارات وضرب الأمثلة ، مما ينبىء بتأثر واضح .

(43) انظر مثلاً : انخل بلنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي : 238 ، وعبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 1/ 203 ومحمد المنوني ـ العلوم والآداب : 51 .

(44) انظر : احمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 669 .

وصحابته على وجه اليقين ، وقد انتصر لهذا الأصل الذي قال به مالك بجملة من الحجج ، ورد على المعارضين فيه من أهل العراق[45] .

كما ان من الشواهد على ذلك أيضاً اعتناؤ ه بموطأ مالك فقد كان يعتمد عليه في الحديث ، ويدرسه لتلاميذه واتباعه ، وكانت له رواية فيه ضبطها في مؤلف ، واختصر منها الأسانيد كما بيناه سابقاً[46] .

واذا كان ما ذكره شارح أعز ما يطلب صحيحاً من أن المهدي أمر بقطع كتب الفروع الفقهية وحرقها[47] ، فإن ذلك لا يدل على رفضه للمالكية التي ألفت عليها هذه الكتب ، ولكنه يدل على رفضه للمنهجية الفروعية التي جرت عليها ايماناً منه بنبذ التقليد ، واستقاء الأحكام من الأصول ، هذه المنهجية التي اشترك فيها مع ابن حزم الظاهري ، واستفاد من التنظير الذي أصلها ودعم اركانها به .

3 ـ **الاعتزال** : لا يعدم المتتبع لآراء ابن تومرت الظفر بصلة بين بعض آرائه وآراء المعتزلة ، وأهم تلك الآراء شرحه لحقيقة التوحيد شرحاً يقوم على السلب المطلق لكل ما عسى أن يلحق الشبه والمثلية بالذات الإلهية[48] ، وقوله بأن الله لا يكلف العبد ما لا يطيق[49] ، وتسميته لمرتكب الكبيرة بالفاسق اجتناباً لتسميته بالمؤمن أو الكافر[50] .

واذا كنا لا نملك الدليل القاطع على أن المهدي استفاد هذه الآراء من المعتزلة ، حيث لم نعثر على ما يفيد أنه تتلمذ على بعض المعتزلة أو أنه تتلمذ على بعض كتبهم ، فإننا يمكن أن نرجح الظن بأنه استفاد من الفكر الاعتزالي أثناء اقامته ببغداد ، وأن المقارنة التي أجريناها بين طريقة كل من الطرفين في شرح حقيقة

---

(45) انظر : ابن تومرت ـ أعز ما يطلب : 48 وما بعدها .
(46) انظر ما سبق ص : 154
(47) انظر : مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 59 ظ .
(48) انظر ما سبق ص : 203
(49) انظر ما سبق ص : 264
(50) انظر ما سبق ص : 258

التوحيد تسفر عن وجود شبه شديد يقوي ذلك الظن بتأثر اللاحق بالسابق(51) .

4 ـ **التشـيع** : يبدو لأول وهلة ان ابن تومرت كان واضح التأثر بالشيعة فيما يتعلق بالامامة وما يتبعها من مهدية وعصمة ، ولكن تحليل آراء المهدي في هذه المسائل يسفر كما بيناه سابقاً(52) عن عنصر شخصي في بنية هذه الآراء ، فترتب الايمة عنده مخالف لترتيبهم عند الشيعة ، والمهدي المنتظر الذي قال به يخالف في شخصه المهدي المنتظر عند الشيعة ، والعصمة التي شرحها تختلف في عناصرها عن العصمة التي قالوا بها ، ولذلك فإنه إذا جاز لنا أن نقول بنوع من تأثر المهدي بالشيعة ، فإنه لا يعدو أن يكون اقتباساً للفكرة العامة من المسائل المذكورة ، أما العناصر والتفاصيل فإنها من انشائه الذاتي الذي اقتضته الظروف السياسية التي احاطت بعمله في التغيير .

وبعد تبين مصادر آراء ابن تومرت ما كان فيها على سبيل اليقين وما كان على سبيل الظن ، يكون من الضروري أن نتبين ما اذا كان دوره في هذه الآراء هو مجرد الانتقاء ، أو أنه كان له دور أبعد من ذلك كان فيه من العنصر الشخصي ابتكاراً وتجديداً ما انتظمت به هذه الآراء المختلفة في وحدة جامعة بينها ؟ .

ان المتمعن في آراء ابن تومرت المختلفة لا يعدم ظفراً بعنصر شخصي فيها. وقد يبدو هذا العنصر في توليد آراء مستجدة كما رأيناه بالأخص في قضية التأصيل وما تولد منها من مسائل فرعية كمسألة الأمارة وعلاقتها بالأصل من جهة والحكم من جهة أخرى وقد يبدو في استنباط أدلة مستجدة على رأي من الآراء ، أو تطوير لأدلة معهودة فيه كما رأينا في الاستدلالات التي أوردها على الوجود الإلهي وعلى التوحيد بالأخص . وقد يبدو في كيفية العرض والترتيب وهو ما يظهر في أكثر آرائه ، وعلى الخصوص في آرائه الأصولية ، فقد نسق أغلب آرائه الأصولية بحيث تكون مندرجة ضمن فكرة التأصيل خادمة لها مؤ يدة لرأيه فيها .

---

(51) انظر في مظنة تأثر المهدي بالمعتزلة : أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 663 ، والعبادي ـ الموحدون والوحدة الاسلامية 21 ، وحسن احمد محمود ـ قيام دولة المرابطين ـ 184 .

(52) انظر ما سبق ص : 234 وما بعدها .

ومهما اختلفت مظاهر هذا العنصر الشخصي فإنه ينتهي أخيراً بتأليف وحدة تجمع كل آراء ابن تومرت ، وهي المتمثلة في تلك الصبغة التوظيفية التي تفصح للمتأمل في هذه الآراء عن أن كل فكرة من أفكار المهدي صنعت لتؤدي وظيفة معينة في انجاز مخطط التغيير الشامل الذي رسمه للمجتمع المغربي ، وسعى جاهداً في انجازه ، فالآراء المتعلقة بالتصور الإلهي هُيئت بحيث تصلح التصور العقدي للناس ، والآراء المتعلقة بالامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هيئت لتعين على تحقيق التغيير السياسي والاجتماعي ، من اطاحة بالسلطة الظالمة ، واقامة الحكومة الشرعية التي تقيم العدل وتحقق الأمن ؛ والآراء الشرعية التي على أساسها سيكون سلوك المجتمع الجديد ، وهكذا فإن عنصر توظيف الآراء لخدمة الاصلاح الذي اعتزمه المهدي هو السلك الذي تنتظم فيه جملة آرائه ، وهذا على ما نحسب معقد للطرافة والابتكار .

5 ـ ملاحظات تتعلق بآراء المهدي في الدعوة :

يمكن ان نقول إن كل جهود ابن تومرت مند أخذ طريق العودة الى المغرب ، كانت مندرجة ضمن اطار الدعوة لتطبيق الشريعة الاسلامية ، فقد آمن المهدي بعمق بأن حياة الناس في جميع مظاهرها ينبغي أن تجري حسب المنهج الاسلامي ، وسخر كل طاقاته العقلية والنفسية والعلمية في سبيل تحقيق هذا الأمر الذي آمن به ، وقد كانت له بذلك تجربة في الدعوة عميقة عمق ايمانه بوجوب سيادة الشريعة ، ثرية ثراء ما بذل من طاقة في سبيل ذلك الايمان ، واذا كان المهدي لم يدون تجربته في الدعوة في حصيلة نظرية تضبط آراءه في أسس الدعوة ومنهجها ، فإننا من خلال ممارساته العملية نستطيع أن نستنتج بعض الأسس التي اعتمدها ، والقواعد التي كان يجري عليها في قيامه بالدعوة .

ونلاحظ بادىء ذي بدء ما كان قناعة راسخة في ذهن المهدي ونفسه من وجوب الاتصال بين الفكر والعمل ، فإن الأفكار المجردة عنده مهما كانت تحمل من أصول الحق ، لا تكون مستكملة لقيمتها الا اذا اصبحت قيّمة على سلوك الناس موجهة لمساره ، وليست ثورته على العلماء والفقهاء الموالين للمرابطين ، ولا ثورته على علي

بن يوسف بن تاشفين الذي كان في نفسه تقياً وورعاً الا لما كانوا ينتهجونه من فصل بين قناعاتهم التصورية وبين ما تستلزمه تلك التصورات من سلوك سياسي واجتماعي ، وهو ما انتج ذلك التناقض بين مبادىء من العدل والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبين واقع سياسي واجتماعي يجري على خلاف ذلك من ظلم ومحسوبية واحياء للمنكر وانتهاك للمعروف ، وقد كان هذا الفصل بين الفكر والسلوك مناط نكير شديد على علي بن يوسف وفقهائه من قبل المهدي حينما تستحضره بمراكش ليتبين جلية أمره فيما يدعو اليه ، حيث خاطب الامير قائلاً : قد وجب عليك احياء السنة واماتة البدعة ، وقد ظهرت في مملكتك المنكرات ، وفشت البدع ، وقد أمرك الله بتغييرها ، واحياء السنة بها ، اذ لك القدرة على ذلك ، وأنت المأخوذ به والمسؤول عنه[53] ، ثم خاطب أحد الحاضرين من الفقهاء ، في مقام المؤاخذة قائلاً : هل بلغك أيها القاضي أن الخمر تباع جهاراً ، وتمشي الخنازير بين المسلمين ، وتؤخذ أموال اليتامى ؟[54] .

لقد كانت الصلة بين الفكر وبين العمل في تصور المهدي صلة عضوية يؤدي انتقاضها الى فساد كل من الطرفين ، وهو ما ضمنه في تحديده لحقيقة الايمان حينما جعلها معقودة بتوفر عنصري التصديق القلبي والعمل بالجوارح ، فليس ذلك الا تعبيراً عما ينبغي أن يكون من إحكام للصلة بين الفكر والعمل ، وليس أشد في هذا الاحكام من ان يعلق بمعقد النجاة وهو الايمان .

ويمكن أن نعتبر هذه القناعة التي تعمقت في نفس المهدي من أبرز ما تميز به من بين العلماء ، ومن أكبر ما نعد له من الفضائل ، ذلك لأن العلماء الذين برزوا في مستوى الفكر أو في مستوى السلوك الشخصي عددهم كثير ، ولكن قلة منهم هي التي تمتنت عندها صلة السلوك بالعمل الى درجة الدفع الى القيام بالدعوة تحقيقاً لتلك الصلة على المستوى السياسي والاجتماعي كما فعل ابن تومرت .

---

(53) انظر : ابن ابي زرع ـ روض القرطاس : 121 .

(54) انظر : السبكي ـ الطبقات : 4/ 72 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 5/ 49 .

وقد كانت من نتائج هذا الدافع الذي دفع المهدي الى القيام بالدعوة ان انبنت هذه الدعوة على أساس الشمول ، فاذا ما تتبعنا نشاط المهدي في القيام بدعوته لاحظنا ان هذه الدعوة شملت كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية ، وقد ظل مبدأ الشمول هذا يتكامل شيئاً فشيئاً حسبما يجدّ للمهدي من المعطيات الواقعية ، وحسبما يتوفر له من امكانيات القيام بالدعوة . فقد رأيناه في رحلة رجوعه يركز في دعوته على مقاومة مظاهر الخرق للشريعة في مستوى فردي أو مستوى اجتماعي ضيق ، وتمثل ذلك في الحث على الصلاة والنهي عن شرب الخمر ومظاهر اللهو ، والنهي عن التبرج والاختلاط . ثم تطور ذلك حينما استقر بالسوس الى العمل على اقامة روابط اجتماعية صحيحة بين أفراد المجتمع الجديد الذي بدأ يكون نواته الأولى ، فعقد صلات الأخوة ، ومنع كل انواع التظالم والتعادي . ثم تطور ذلك الى بناء عقلية جديدة تقوم على الاعتقاد الصحيح والفهم السديد لأحكام الشرع . ثم تطور ذلك الى الاعداد لتغيير الحكم القائم والشروع فيه ، وبذلك شملت دعوته كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية .

وقد عمد المهدي الى ان يحقق هذا الشمول ، بمنهجين متوازيين متكاملين : منهج تربوي ، ومنهج ثوري ، اقتناعاً منه بأن التغيير الشامل لا يمكن ان يتم الا بانتهاج هذين المنهجين ، وان الاقتصار على احدهما لا يؤ دي الا الى نتيجة منقوصة لا تتلاءم مع الشمول الذي جعله أساساً لحركته .

ونعثر على بوادر للمنهج التربوي الذي سلكه منذ شروعه في رحلة العودة ، فلقد كان كلما حل بمدينة أو بقرية ليستريح أياماً ، عقد مجلساً للعلم بأحد المساجد الموجودة ، أو بمسجد يؤسسه بنفسه ، وعمل في ذلك المجلس على تعميق القناعة العقدية في نفوس الحاضرين ، وتركيز المفهوم الحقيقي للتوحيد الذي من شأنه ان يدفع الى طريق الالتزام السلوكي ، ولا زال ايمانه بهذا المنهج التربوي ينمو ، وجهوده فيه تتضاعف ، يزكي ذلك عنده ما يلحظه من فشل في مسلكه الموازي الذي كان يقوم على تحطيم دنان الخمر ، وتكسير ادوات الطرب ، وتفريق الجموع المختلطة بالعصا أملا في الانتهاء عن هذه المفاسد ، ويقوم لديه ذلك الفشل مقام

الحجة على انه اذا لم يتغير ما بالذهن لا يتغير ما بالسلوك ، حتى اذا ما توفر له الاستقرار بالسوس عمد الى تأسيس المنهج التربوي على أسس متينة مستقرة ، فرتب لأتباعه مقررات منضبطة في العقيدة والشريعة ، وحملهم على الأخذ بها في نسق تربوي حازم .

ولم يقتصر في هذا المنهج التربوي على الجانب العلمي بل ركز أيضاً على التربية السلوكية ، فأخذ اتباعه بالتزامات في اقامة الصلاة ، وايتاء الزكاة ، والتعامل بقواعد الأخوة والعدل ، والتعاون والتراحم والتحابب في الله ، وحملهم على ذلك في نسق بلغ من الصرامة مبلغ الشطط احياناً ، حيث اجتهد فيه اجتهادات جنح بها الحرص المفرط على التزام السلوك الشرعي الى الوقوع في خطأ شرعي في بعض الأحيان ، ومن ذلك قراره بأن « كل من لم يتأدب بما أدب به ، ضرب بالسوط المرة والمرتين ، فإن ظهر منه عناد وترك امتثال الأوامر قتل ، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه قتل »[55] وصدق رسول الله ﷺ اذ يوصي بالايغال في هذا الدين برفق ، فإن المنبت لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع[56] .

أما المنهج الثوري ، فإن بذرته الأولى بدأت تنمو في نفسه منذ بدأ يتفهم واقع المجتمع المغربي أثناء عودته ، واتصاله بامراء المدن التي يمر بها ، فقد بدأ يدرك مسؤولية السلطة الحاكمة في الفساد الذي كان سائداً ، وقد تطورت تلك البذرة تطوراً كبيراً لما حدث له مع امير مراكش ، وازداد اطلاعاً في هذه العاصمة على مدى التقصير الذي وقعت فيه السلطة الحاكمة ، ولما لم تكن لدعوته بالتزام الشرع ، واقامة العدل ، وتحقيق المساواة والأمن اذن صاغية ، بل أُطرد من أجلها ، وطورد للقبض عليه وتقديمه للهلاك ، استقر في نفسه نهائياً هذا المنهج الثوري الذي يهدف الى الاطاحة بالسلطة التي رآها جائرة ، واقامة سلطة عادلة محلها .

وقد استطاع المهدي ان يحكم قواعد هذا المنهج الثوري بما حقق له النجاح .

---

(55) ابن القطان ـ نظم الجمان : 27 .

(56) اخرجه أحمد (199/3) .

ومن تلك القواعد ما شرع فيه منذ التقائه بعبدالمؤمن بملالة من تخير عناصر من الرجال الأقوياء ، واعدادهم اعداداً مستمراً ليحملوا معه الأمر ، ويكونوا أركاناً للثورة المزمعة ، رباطة جأش ، وقوة شكيمة ، ونفاذ بصيرة ، وقد فاز بمقتضى هذه القاعدة برجال اثبتت الأحداث كفاءتهم وصبرهم مثل عبد المؤمن وأبي محمد البشير ، وعمر أصناج وسائر رجال مجلس العشرة .

ومن تلك القواعد أيضاً إقامة تنظيم محكم يجمع شمل الأتباع والموالين ، ويكون متصاعداً دوائر مترتبة اتساعاً ، يزداد نموها بازدياد الأنصار ، وتكون قابلة للمزيد من الموالين الذين ما ان يعلنوا ولاءهم حتى يربطهم التنظيم بطريق نوابهم ورؤساء قبائلهم ، وهو ما سلكه المهدي في إقامته لتلك المجالس والهيئات التي تقدم تفصيلها .

ومن تلك القواعد التعبئة النفسية للموالين باقناعهم بأحقية الهدف الثوري الذي وجهوا لتحقيقه ، وتهيئتهم للاقدام عليه ، وقد كان المهدي بارعاً في ذلك ، خبيراً بنفسية الناس وسبل دفعهم الى الاقدام ، الا أنه في هذا الموطن أيضاً ركب الشطط ، وانزلق في اخطاء كانت مثلبة في دعوته . فقد عمد الى نشر روح من التشاؤم في الناس بتصوير ما هو سائد من الفساد بسبب السلطة القائمة ، ثم فتح لهم باب الأمل لما استحكم في نفوسهم رفض الواقع الفاسد ، فبشرهم بالامام المهدي المخلص الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، وهيأ لهم الأمر كي يعتقدوا أنه هو المهدي المنتظر ، فيشتد التفافهم به ، ومؤازرتهم له بما استحكم في نفوسهم من أنه هو معقد الخلاص من الفساد . ثم يزيدهم من عوامل الدفع الى الثورة بما يصور لهم من أن السبب الأساسي في هذا الفساد هم المرابطون ، فيجب اذن أن يقع الانفصال عنهم ونزع ولائهم لأنهم مفسدون مجسمون كفرة ، وتعضيد الكفرة على الفساد كفر ، وما دام هؤلاء المرابطون كفرة فيجب اذا قتالهم والجهاد فيهم وتشتيتهم بدون هوادة ولا رحمة . وهكذا ينتقل المهدي في تعبئة اتباعه من مقدمة الى نتيجة في اسلوب من التهيئة النفسية لا يلقي فيه بفكرة الا بعد ما يعد النفوس لتقبلها والاقتناع بها[57] .

---

(57) عبد الله ابراهيم ـ الدعاية الموحدية كفكرة وأسلوب : 2 - 3 .

واذا كنا نعد هذا الاعداد النفسي الذي انتهجه المهدي قاعدة اساسية يستلزمها منطق الثورة ، وننسبه بذلك الى الحكمة في استكمال المنهج الثوري ، فإننا نراه قد سلك في ذلك مسلك « الغاية تبرر الوسيلة » ، وهو ما لا يستقيم مع القاعدة الاسلامية ، فهذا التصوير المبالغ للمرابطين على أنهم كفرة مجسمون ينبغي محاربتهم قبل محاربة الروم وسائر الكفرة ، نراه مبالغة تجانب الحق ، كما ان اصطناع المهدية من أجل الكسب السياسي نراه خطأ لا مبرّر له .

ويمكن ان نقول اخيراً ان أبن تومرت كان صادقاً فيما سلكه من مسلك الدعوة الشاملة ، حيث كان ذلك نابعاً من ايمانه العميق بسيادة الشرع وحاكميته المطلقة في حياة الناس ، ولم يكن نابعاً من تحقيق هوى شخصي ، أو غرض دنيوي ، وانه قد احكم أسس هذه الدعوة ومناهجها وقواعدها ، سالكاً في ذلك السبل المؤدية الى النجاح ، الا انه قد اشتبهت عليه احياناً مسالك الحق بمسالك الباطل ، فوقع في بعض الأخطاء كانت نشازاً مشيناً في منظومة دعوته التي لولا تلك الأخطاء لكانت منظومة بديعة .



الباب الثالث

أثر ابن تومرت بالمغرب



تمهيـــد :

ان أفكار العلماء والمصلحين تكون خاضعـة في انتشارهـا ونفاذهـا وتأثيرهـا لعوامل مختلفة ، يرجع بعضها الى طبيعة الأفكار نفسها ، ويرجع البعض الآخر الى الظروف التي تحيط بها .

ولا شك أن القوة الذاتية للأفكار والمبادىء التي تستمدها من أصول الحق هي العامل الأساسي في الانتشار والتأثير . فالحق حينما تبنى عليه الفـكرة يكسبهـا الحياة ويقدرها على الحركة والدوام ، ويجعلها ملاذاً للناس ، قد يجهلونه حيناً ، الا أنهم سرعـان ما يكتشفـون فيه الحـق فيسارعـون اليه ، فيكون للفـكرة الانتشـار والتأثير .

الا أن للظروف المحيطة بمنبـت الأفـكار والمبـادىء دوراً مهماً في انتشارهـا وتأثيرها ، ولعل من أهم تلك الظروف الظرف السياسي وظروف التحمل والنقل ، فالسلطة السياسية اذا ما تبنت مذهباً سخرت له من وسائل الانتشار ما ييسر رواجه مكاناً وزماناً ، وهيأت له من أساليب النفاذ بالتـرغيب والتـربية ما يكسبـه التأثـير والفعـالية . وكذلك فإن المتحملـين للمذهـب ، والناقلـين له ، والمتفقهـين فيه ، والشارحين له ، تكون كثرتهم وكفاءتهم عاملاً مهماً في انتشار أفكاره وتأثيرها . وكم من مذهب يحمل في ذاته أصول الحق والقوة ، ولكنه لم يلق الانتشار والتأثير لقلة أو ضعف من تحمله وبشرَّ به ، ومن شواهد ذلك مذهب الأوزاعي والليث بن سعـد والطبري في الفقه ، فلم يكتب لها الاستمرار والانتشار لهذا السبب .

وقد وجدت آراء ابن تومرت الظرف السياسي المناسب للانتشـار والتأثـير ،

حيث قامت دولة الموحدين على تلك الآراء ، بل لأجل انفاذها ونشرها وجعل حياة المجتمع قائمة عليها ، وظلت جادة في ذلك طيلة قرن ونصف من الزمن . على اختلاف في درجة الحماس في انفاذ هذه الآراء بين فترة وأخرى ، وبين أمير وآخر .

إلا أن العامل السياسي في نشر الأفكار لا يخلو من تأثير معاكس أحياناً ، وذلك حينما يعمد الساسة الى فرض الآراء وانفاذها في حياة الناس دون اقتناع منهم ، فيكون ذلك سبيلاً الى مدافعة تلك الآراء ونبذها ، وينتهض منه عامل نفسي قوي يزهد فيها ويبعد عنها ، حتى اذا ما زالت السلطة السياسية التي تفرضها تخلى عنها الناس وسارع اليها الانقراض . وليس مذهب المعتزلة فيما أراد المأمون العباسي وخليفتاه من بعده أن ينفذوه بالقهر الا شاهداً على ذلك ، فقد تولد في عامة المسلمين شعور من الكره للاعتزال أدى به الى الانحسار عن مسرح الحياة الفكرية عند منتصف القرن الخامس[1] .

واذا كانت السلطة الموحدية لم تبلغ ذلك المبلغ في افشاء آراء المهدي ، وجنحت في أغلب الاحيان الى مسلك التربية والاقناع الا في الأقل ، فإنه يكفي أن يكون لها خصوم سياسيون من بقايا المرابطين وأتباعهم ، ثم من المرينيين الذين كان سقوطها على أيديهم ، حتى يكون لمذهب المهدي معارضة تحد من تأثيره وتعمل على طمسه .

واذا أضفنا الى ما تقدم ما كانت عليه آراء المهدي نفسها من تردد بين القوة وأصالة الحق النافذة في النفوس مثلما هو شأن التوحيد والتنزيه والتأصيل ، وبين الضعف والتهافت مثل المهدية والرجعة المرفوضتين في الوسط السنى ، ارتسمت أمامنا ملامح العوامل الأساسية التي أحاطت بانتشار هذه الآراء ، ومدى ما سيكون لها من الفعالية والتأثير بالمغرب .

---

(1) بعد القاضي عبد الجبار (ت415 هـ) انتهى وجود المعتزلة كفرقة قائمة ، وان تكن افكارها قد تسربت الى فرق أخرى بالأخص منها الشيعة الزيدية حيث بقيت حية محفوظة . انظر في ذلك : احمد محمود صبحي - في علم الكلام : 1 /387 .

على أنه يجدر أن نلاحظ أنه ليس بالميسور أن نتتبع التأثير الـذي تركتـه آراء المهدي تتبعاً كاملاً ، وأن نرصده في جميع مظانه رصـداً مستـوفياً ، ذلك لأن حياة الأفكار في انتقالها وتفاعلها وتأثيرها لا تخضع للقواعد المطردة فيسهل حصرها ، بل تكون لها في كثير من الأحيان سيرة غير منضبطة ، ومنطق غير معهود ، وهو ما يشكل صعوبة كبيرة في سبيل البحث في حياة المذاهب والتاريخ للأفكار والمبادىء .

ولقد كان تأثير آراء ابن تومرت في المغرب على مستويين : تأثير مباشر وتأثير غير مباشر . أما الأول فهو الذي يظهر في مجرى الأحداث السياسية على الأخص ، وفي الأخذ بالآراء العقدية والأصولية والأخلاقية التزاماً بها ، وذباً عنها ، وتطبيقاً لها في السلوك العملي . وأما الثاني فهو الذي يظهر في المنهج الفكري ، وفي مسار الحركة العامة للعلوم ، وفي السمات العامة للثقافة ، وهو تأثير ليس بالبـين الظاهـر مثـل الأول .

وسنحاول في الفصـول المقبلـة ان نتبـين هذا التأثـير الـذي كان لآراء ابـن تومرت ، سواء كان مباشراً أو غير مباشر ، سالكين طريق المقارنة بين الأثر والمؤثر للتأكد من أن الأثر نتيجة لآراء المهدي وليس نتيجة لمؤثر غيرها ، محاولين تبيين الحق بين المتناقض من الآراء الصادرة عن المنتصر للمهدي المعلي من شأنه ، والصادرة عن الناقم عليه المحقر لأمره . وسنتتبع هذا التأثير حسب المجـالات التـالية : المجـال السياسي ، والمجال العقدي ، والمجال الأصولي الفقهي .

الفصل الأول

الأثر السياسي والاجتماعي

كان المهدي عالماً في الشريعة ، وصدق منه العزم على أن يجعل علمه في العقيدة والشريعة أساساً لحياة الناس في مظاهرها المختلفة سياسة واجتماعاً واقتصاداً ، وفي سبيل تحقيق ذلك نهض بدعوته الشاملة في خطين متوازيين : خط تربوي ، وخط سياسي ثوري ، وقد كانت لتلك الدعوة ثمرتها التربوية والسياسية على يد أتباعه ، من بعده .

ولذلك فإن الحياة السياسية والاجتماعية بالمغرب كانت متأثرة زمناً طويلاً بدعوة المهدي وآرائه ، بل انها كانت صنيعة تلك الدعوة والآراء ، تستمد منها قوامها ، وتصنع منها خصائصها ، وتستلهم منها سيرتها . ونتبين من تأثر الحياة السياسية بدعوة المهدي ثلاثة مظاهر أساسية : قيام تنظيم سياسي بفعل الثورة التي شرع فيها المهدي وأتمها خليفته عبد المؤمن ، وهو المتمثل في الدولة الموحدية ، واتصاف الساسة الموحدين بصفة العلم ، تأثراً بقيام الدعوة الموحدية على العلم ، والصبغة الدينية التي اتصفت بها السياسة الموحدية تأثراً بالأساس الديني الذي قامت عليه دعوة المهدي .

وسنبين فيما يلي بتفصيل هذه المظاهر الثلاثة لتأثر الحياة السياسية بآراء المهدي ملاحظين أنها لم تكن مظاهر مطردة في كل الأزمان والتصرفات وفي عهود كل الخلفاء ، ولكنها كانت تمثل خطاً عاماً في حياة المغرب السياسية ، مع بعض الاستثناءات كما سنشير اليه في مواضعه .

I ـ قيام الدولة الموحدية :

أثمرت الثورة السياسية التي قام بها المهدي قيام الدولة الموحدية التي عمرت

قرناً ونصفاً من الزمان[1] . وقد بلغت من سعة الرقعة ومن الازدهار والقوة والسطوة مبلغاً عظيماً جعلها واحدة من أعظم الدول في التاريخ الاسلامي .

فقد امتدت الدولة الموحدية من المحيط الاطلسي غرباً الى طرابلس شرقاً ، ومن الأندلس شمالاً الى قلب الصحراء جنوباً ، وتولى حكمها أربعة عشر أميراً باعتبار المهدي ، وشهدت العلوم والفنون والعمارة في عهدها ازدهاراً مشهوداً[2] ، وتكفلت بالجهاد في الأندلس ، وردت غزوات النصارى المتتالية ، وأوقعت بهم في الواقعة الشهيرة المعروفة بواقعة الارك[3] ، وقد بلغ أسطولها من القوة والهيبة ما جعل صلاح الدين الأيوبي يستنجد بيعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي في حربه للصليبيين[4] .

وتولد من هذه الدولة دولة أخرى كانت أطول منها عمراً هي الدولة الحفصية التي عمرت بتونس ما بين سنة 626 هـ / 1228 م وسنة 981 هـ / 1573 م ، وقد كانت تونس ولاية موحدية يتولاها من قبل الموحدين وال يعينه الخليفة ويدين له بالولاء التام ، وفي سنة 626 هـ / 1228 م استقل أبو زكريا الحفصي[5] بهذه الولاية ليؤسس دولة قائمة بذاتها هي الدولة الحفصية .

ومع هذا الاستقلال السياسي للدولة الحفصية ، فإنها بقيت تستمد كثيراً من نظمها في تراتيب الملك والادارة والجند من نظام الموحدين ، قال العمري : « سألت الامام أبا عبد الله بن القويع عن طبقات الجند في هذه المملكة [افريقية في عهد

(1) بويع المهدي سنة 515 ، وتوفي آخر الملوك الموحدين أبو العلا الواثق سنة 667 .

(2) انظر في ذلك : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين .

(3) وقعت سنة 591 هـ / 1194 م في عهد أبي يوسف يعقوب المنصور بقيادته انظر تفاصيلها في : المراكشي ، المعجب : 368 ، الكامل لابن الأثير : 12/ 114 ، (ط بيروت 1966) ، ابن خلدون العبر : 6/ 512 ، ويسميها بعض المؤرخين باسم معركة : فحص الحديد .

(4) انظر : ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 7/ 12 .

(5) ابو زكريا يحيى بن عبد الواحد بن أبي حفص الهنتاتي الحفصي ، أوّل من استقل بولاية تونس الموحدية فأسس الدولة الحفصية سنة 626 هـ ، وكان مشجعاً للعمران والعلم ، فبنى المساجد والمدارس والمكتبات ، توفي ببونة سنة 647 هـ

الحفصيين] ومبلغ أرزاقهم في ديوانه ، فقال : هؤلاء على ما قدره لهم المهدي - يعني مهديهم محمد بن تومرت - ، وهكذا كان عبد المؤمن وابناؤه لما كان لهم المغرب ليس لهم أمراء وأتباع يطلب بعدتهم كعدة الأمراء بمصر ، وانما لهم أشياخ من أعيانهم لا عدة لهم ولا جند ، بل المرء منهم بنفسه فقط ، وانما هم أعيان الجماعة ممن يحضر عند سلطانهم للرأي والمشورة ولكل طائفة مزوار وهو كبير لهم يتولى النظر في أحوالهم »[6] .

ولم يكن الحفصيون متابعين للموحدين في أسس التنظيم فحسب ، بل كانوا يستمدون أصول ثقافتهم من الثقافة الموحدية ، ولذلك فإن الأمير أبا زكريا الحفصى بنى مدرسة لتدريس المبادىء الموحدية[7] ، وعندما أعلن المأمون الموحدي ردته على مذهب ابن تومرت ومبادئه[8] ، أعلن هو الانشقاق عن الموحدين وخطب باسم المهدي ، وهو ما أشار اليه ابن الأبار لما استنجد به لانقاذ بلنسية المهددة من قبل نصارى الأندلس في قوله :

وأحيى ما طمست منها العداة كما * أحييت من دعوة المهدي ما طمسا[9]

إلا أن هذا الاستمداد من الثقافة الموحدية جعل بمرور الزمن يتضاءل وخاصة لما جاء أبو يحيى زكريا بن اللحياني[10] وأبطل اسم المهدي من الخطبة ، فقد بدأ التخلص شيئاً فشيئاً من المذهب الموحدي حتى لم تعد النزعة الموحدية سوى رمز للسلطة[11] ، ولكن مع ذلك ظلت التأثيرات غير المباشرة للآراء الموحدية في الثقافة والفكر سارية في الدولة حتى نهايتها .

---

(6) العمري - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار : 18 ، وانظر في ص11 وصفاً لخروج الامير الحفصي لصلاة العيدين في موكب وهيئة وترتيب تطابق ما عند امراء الموحدين .

(7) أنظر ما يأتي ص 480

(8) انظر ما يأتي ص 428

(9) انظر : ابن خلدون - العبر : 6 /601 - 602 وانظر : الفرد بل - الفرق الاسلامية بشمال افريقيا : 298 وما بعدها .

(10) تولى من سنة711 هـ الى سنة717 هـ وتوفي بمصر سنة726 هـ ، انظر في سيرته : الزركشي - تاريخ الدولتين : 60 .

(11) انظر : لترنو - اختفاء المذهب الموحدي : 197 - 198 .

ولئن كانت الدولة الموحدية تأسست بالمغرب ، ولم تتجاوز حدودها طرابلس ، فإنها كانت تلوح ببصرها الى ما وراء طرابلس من المشرق وخاصة أرض مصر ، تجاوباً في ذلك مع ما كان يذكره المهدي من امتلاك المغرب والمشرق، وقد أصبح ذلك الأمل عزماً لما تولى الحكم أبو يوسف يعقوب المنصور (تولى من سنة580 هـ / 1184 م الى سنة595 هـ / 1198 م) ، وبلغت الدولة أوجها على عهده ، فقد ذكر المراكشي : « انه صرح للموحدين بالرحلة الى المشرق ، وجعل يذكر البلاد المصرية وما فيها من المناكر والبدع ، ويقول : نحن ان شاء الله مطهورها ، ولم يزل هذا عزمه الى أن مات رحمه الله »[12] .

واذا كان ابن جبير صادقاً في روايته ، فإن الموحدين كان لهم ذكر واسع بمصر ، وأن أهل هذه البلاد كما رآهم[13] كانوا يتشوقون الى الدعوة الموحدية ، ويترقبون وصولها إليهم ، حيث يقول في ذلك : « من عجيب ما شاهدناه من أمر الدعوة المؤمنية الموحدية انتشار كلمتها بهذه البلاد ، واستشعار أهلها لملكها . . . فهم يستطلعون بها صبحاً جلياً ويقطعون بصحتها ، ويرتقبونها ارتقاب الساعة التي لا يمترون في انجاز وعدها ، شاهدنا ذلك بالاسكندرية ومصر وسواهما مشافهة وسماعاً أمراً غريباً يدل على أن ذلك الأمر العزيز أمر الله الحق ودعوته الصدق ، ونمي إلينا أن بعض فقهاء هذه البلاد المذكورة وزعمائها قد حبر خطباً أعدها للقيام بها بين يدي سيدنا أمير المؤمنين أعلى الله أمره ، وهو يرتقب ذلك اليوم أرتقاب يوم السعادة ، وانتظار الفرج بالصبر الذي هو عبادة»[14] .

ثم يذكر ابن جبير أن ذلك الأمل قد كان رمزاً قديماً وجد في نفوس أهل مصر حلّه في هذا العهد ، وتطابقت عندهم الاشارة مع الأمل ، فقد كانوا « يرمزون بذلك رمزاً خفياً حتى يؤدي بهم ذلك الى التصريح ، وينسبون ذلك لآثار حدثانية

---

(12) المراكشي ـ المعجب : 360 .

(13) كانت رحلة ابن جبير الى المشرق من سنة578 الى سنة581 ، وهو ما يصادف أواخر حكم يوسف بن عبد المؤمن وأوائل حكم ابنه يعقوب .

(14) ابن جبير ـ الرحلة : 56 - 57 .

وقعت بأيدي بعضهم أنذرت بأشياء من الكوائن فعاينوها صحيحة ، فمن بعض الآثار المؤذنة بذلك عندهم أن بين جامع ابن طولون والقاهرة برجين مقترنين عتيقي البناء ، على أحدهما تمثال ناظر الى جهة الغرب ، وكان على الآخر تمثال ناظر الى المشرق ، فكانوا يرون أن أحدهما اذا سقط أنذر بغلبة أهل الجهة التي كان ناظراً إليها على ديار مصر وسواها ، وكان من الاتفاق العجيب أن وقع التمثال الناظر الى المشرق فتلا وقوعه استيلاء الغز على الدولة العبيدية [أي صلاح الدين وجيشه] وتملكهم ديار مصر وسائر البلاد ، وهم الآن متوقعون سقوط التمثال الغربي وحدثان ما يؤملونه من ملكة أهله لهم إن شاء الله »[15] .

ولا يخفى ما في قول ابن جبير هذا من مبالغة أملاها الحماس للموحدين ، ولكنه قول يصور على أية حال شعور أهل مصر بالضيق والمرارة من جراء حكم العبيديين الشيعة ، فكان شوقهم الى الخلاص منهم يدفعهم الى اصطناع مثل هذه التصورات ، وهي تصورات تعكس الأثر السياسي لدعوة المهدي بالمشرق .

إن هذه الدولة التي تأسست على مبادىء ابن تومرت وكانت ثمرة لدعوته ، انما قامت لاصلاح الفساد الذي كان متفشياً في عهد المرابطين ، أولئك الذين أعلن المهدي الثورة عليهم من أجل ما كانوا عليه من جهل بالدين ، وخضوع للهوى ، أوقعهم في الكفر والتجسيم وانكار الحق ، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم ، وارتكاب المناكر والفجور ، والتمادي على العناد والفساد في الأرض[16] ، فهل كان خلفاء هذه الدولة ملتزمين بالتعاليم والمبادىء التي نادى بها ابن تومرت ، والتي ثار على المرابطين لأجل تحقيقها واقامة دولة على أساسها ترعى الدّين الحق ، وتسلك مسلك العدل ، وتسعى في مصلحة الأمة ؟ .

لا يمكن أن يجاب على هذا السؤال بأحكام عامة على دولة حكمها ثلاثة عشر أميراً في مدى قرن ونصف من الزمن ، ذلك لأن سيرة الأمراء قد تختلف من واحد

(15) ابن جبير ـ الرحلة : 56 - 57 .

(16) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في بيان طوائف المبطلين : 265, 266 .

لآخر ، وقد يخرق أمير المسار العام الـذي يسـير عليه الحـكم في عهـد أسلافـه ، وينحرف به الى مسار آخر مخالف له ، وهو ما يدعو الى البحث عن جواب للسؤال السابق في ترسم السير الخاصة بآحاد الملوك الموحدين نحاول أن نتلمس فيها آثـار التعاليم التومرتية التي من أجلها ثار المهدي على المرابطين ، وعلى اساسها أراد أن يبني الدولة الجديدة ، وسنجد أنفسنا بذلك إزاء العنصرين اللذين أشرنا إليهما آنفاً وهما ، صفة العلم في الحكم الموحدي ، والصبغة الدينية في الحكم الموحدي .

II ـ صفة العلم في الحكم الموحدي :

إن اتصاف ابن تومرت بالعلم وشغفه به ودعوته اليه وآعتماده إياه أصلاً للإيمان وأساساً للحياة الاجتماعية كما بين ذلك في تآليفه وسعى في تحقيقه ، كانت ثمرته أن أصبح جل أمراء الدولة الموحدية شغوفين بالعلـم ، متزينـين به في أشخاصهـم ، مشجعين عليه في رعيتهم وتلك صورة لا نعثـر على نظائـر لهـا كثـيرة في التـاريخ الاسلامي ، فقد غلب أن يتولى حكم المسلمين غير العلماء وهـو ما كان بابـاً لشر كثير ، وانها لمن مآثر المهدي أن يجمع بين العلم والسياسـة ، وأن يقيم الاصـلاح السياسي على أسس العلم وقد كانت تلك سنة في الخلافة الاسلامية الراشدة .

ومع اتصاف الأمراء الموحدين في عمومهم بالعلم ، فإن بعضهم كان ألمع فيه من بعض ، واشتهر من بينهم أعلام كان لهم باع في تحصيل العلـم ونشره والحـث عليه ، ولولا انشغالهم بتدبير الحكم لأصبحوا من مشاهير العلماء بالمغرب .

وأول هؤلاء عبـد المؤمن بن علي ، فقد أشرب حب العلم منذ الصغر ، وعقد العزم على الرحلة في طلبه الى المشرق لولا أن أثناه المهدي عن عزمه قائلاً له : تجد عندنا ما أنت في طلبه ان شاء الله(17) . ولا زال عبد المؤمن يترقى في العلـم قبـل الامارة وبعدها حتى أصبح كما وصفه ابن ابي دينار : « فقيهـاً ، فصيحـاً ، عالماً بالجدل والأصول ، حافظاً لحـديث النبـي ﷺ ، مشـاركاً في علـوم كثـيرة الـدينية والدنيوية ، وعلـم النجوم واللغة والأدب والتاريخ وعلم القراءات »(18) ، وقد ذكر

---

(17) انظر ما سبق ص 94

(18) ابن أبي دينار ـ المؤنس : 106 .

المؤ رخون الذين ترجموا له أخياراً كثيرة عن علمه ، ونوادر في نباهته وسرعة خاطره ، ووصفه الشاعر محمد بن حسين بن حبوس الفاسي (ت570 هـ / 1174 م)[19] في شيء من مبالغة الشعراء في قوله :

بخليفــة المهــدي سيدنــا أغتدى نهــج العلــوم معبــداً ومذللا
وتفجــرت عــين النباهــة بعدما [قد] كان خاطرهــا أكلّ وأجبلا
قد صــير المعقــول قلبــاً ماثلاً فمتــى رأينــاه أصبنــا المقتلا[20]

ومن شواهد شغفه بالعلم واعتنائه به ما كان منه من جمع تعاليم المهدي وآرائه ، وإملائها وترتيبها في السفر الضخم الذي عرف باسم أعز ما يطلب ، فهو في صورته المعروفة اليوم من تنسيقه و إملائه . وقد كان مشجعاً على العلم عاملاً على نشره بين الناس وخاصة الناشئة منهم وهو ما وصفه ابن القطان في قوله : « ومن مكارمه العظيمة رضي الله تعالى عنه حضه الناس على العلم ، وارادته لهم ولبنيهم ما يريده لنفسه ولبنيه ، واستدعاؤه الصبيان الصغار الأسنان من أبناء اشبيلية وقرطبة وفاس وتلمسان الى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن ، وحديث النبي ، ﷺ »[21] . ومن مناقبه في هذا السياق ، أنه جعل التعليم الابتدائي اجبارياً مفروضاً على كل مكلف من الرجال والنساء[22] ، وهو الذي يعد مرسياً لدعائم الحركة العلمية التي ستشهد الازدهار على يد أبنائه من بعده وخاصة يعقوب المنصور .

أما أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (ت580 هـ / 1184 م)[23] ، فلعله كان أعلم من أبيه ، وقد جمع بين العلم الشرعي والعلم العقلي ، ومما جاء في وصف

---

(19) انظر ترجمته في : ابن الآبار ـ التكملة : رقم1055 (ط : مدريد1887) .

(20) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 134 ، والقصيدة قالها في تهنئته بجبل الفتح لدى عبوره الى الأندلس للجهاد ، وفيها وصف مطول لتشجيع عبد المؤمن على العلم .

(21) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 139 .

(22) انظر : عبد الله علام : الدولة الموحدية بالمغرب : 244 .

23) حكم من سنة558 هـ الى سنة580 هـ . انظر ترجمته في : المراكشي : المعجب : 308 وما بعدها . وابن خلكان ـ الوفيات : 7/ 130 ، وما بعدها .

علمه قول المراكشي فيه : « أخبرني من لقيته من ولده . . . أنه كان أحسن الناس علماً بألفاظ القرآن ، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو ، وأحفظهم للغة العربية . . . هذا مع إيثار للعلم شديد ، وتعطش إليه مفرط ، صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ـ الشك مني اما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري ـ حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن ، هذا مع ذكر جمل من الفقه ، وكان له مشاركة في علم الأدب واتساع في حفظ اللغة ، وتبحر في علم النحو حسبما تقدم ، ثم طمح به شرف نفسه وعلو همته الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ في ذلك بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ،ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي »[24] .

وكان أبو يعقوب محباً للعلماء ساعياً في تقريبهم منه وتشجيعه لهم على التأليف وانتاج العلم ، ومن أشهر من شملهم عطفه وتشجيعه وانفتح لهم بلاطه الفيلسوف أبو بكر بن طفيل (ت581 هـ / 1185 م) والفيلسوف القاضي أبو الوليد بن رشد (ت595 هـ / 1198 م) ، وقد كان الأول كما ذكره المراكشي يجلب الى أبي يعقوب العلماء من جميع الأقطار وينبهه إليهم ، ويحضه على اكرامهم والتنويه بهم ، وهو الذي نبهه الى ابن رشد[25] .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور[26] أقل من أبيه علماً واحتراماً للعلماء ، وقد وصفه أحمد بابا التنبكتي بأنه « كان غاية في العلم والتفنن »[27] ، وأكثر اهتمامه كان بالقرآن والحديث ، وبلغ من اهتمامه بهما أنه أمر جماعة من العلماء بجمع أحاديث من المصنفات المعتبرة في الحديث تتعلق بمسائل في الفقه ، وجعل يعلمها

---

(24) المراكشي ـ المعجب : 309 - 310 .

(25) انظر أخبارهما مع أبي يعقوب في المصدر السابق : 311 وما بعدها .

(26) حكم من سنة580 الى سنة595 ، انظر ترجمته في المراكشي المعجب : 336 وما بعدها .

(27) احمد بابا التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 227 .

للناس بنفسه ويأخذهم بحفظها[28] .

وكان المنصور شديد العناية بطلبة العلم وخاصة علم الحديث ، فقد نالوا عنده من الحظوة ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده ، مما جعل بعض الموحدين يحسدونهم على موضعهم منه وتقريبه اياهم ، ولما علم بذلك منهم قال يوماً بحضرة كافة الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيلته ، وهؤلاء الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا ، فمهما نابهم أمر فأنا ملجؤهم ، والي فزعهم والي ينتسبون[29] .

ومما يحكي عنه في توقير العلماء أنه لما قدم اشبيلية حرص على رؤية أحد علمائها الزاهدين والتبرك به ، وحاول بكل وجه أن يصل اليه فامتنع من ذلك ، فبينما هو ذات ليلة في داره اذا بأمير المؤمنين في خاصته يدق عليه الباب ، فأذن له فدخل عليه وسأله الدعاء ، وانصرف فرحاً مسروراً بإقباله عليه ودعائه له[30] .

وممن اشتهر بالعلم من الحكام الموحدين أبو العلا ادريس المأمون[31] ، الذي وصفه السلاوي بأنه « كان فصيح اللسان فقيهاً حافظاً للحديث ضابطاً للرواية عارفاً بالقرآن حسن الصوت والتلاوة مقدماً في علم اللغة والعربية والأدب وأيام الناس ، كاتباً بليغاً حسن التوقيع ، لم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود »[32] .

وقد كان لاتصاف الأمراء الموحدين بصفة العلم وشغفهم به وحثهم عليه أثر واضح في ازدهار الحركة العلمية في عهد الموحدين في مختلف الفنون ، وفي نشوء فطاحل العلماء في مختلف العلوم ، وهو ما صوره بتفصيل الشيخ محمد المنوني في كتابه « العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين» ، وليس ذلك الا أثراً من آثار ابن

---

(28) انظر : المراكشي ـ المعجب : 355 .
(29) نفس المصدر : 356 .
(30) التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 227 .
(31) تولى الحكم من سنة626 الى سنة630 .
(32) السلاوي ـ الاستقصا : 1/ 163 .

تومرت في تأسيس الدولة على العلم ، واقامة حياة الناس عليه .

III ـ الصبغة الدينية في الحكم الموحدي :

إن الأساس الديني الذي بنى عليه ابن تومرت حركته **الاصلاحية، كان** له أثر بيّن في مستقبل الحكم الموحدي ، حيث كانت الصبغة العامة لهذا الحكم صبغة دينية في مختلف المجالات ، سواء فيما يتعلق برعاية الجانب التعبدي المتمثل في أداء الفروض والمحافظة عليها ، أو بسلوك مسلك العدل بين الرعية وتوفير مصالحهم وتحقيق الأمن لهم ، أو بالدفاع عن الاسلام ونشر كلمته بالجهاد ، وفيما يلي سنعرض مشاهد من هذه الصبغة الدينية ، ثم نقابلها بما عسى أن يكون قد طرأ من مظاهر مناقضة لها لم تجر على تعاليم الدين ، محاولين تبين الأسباب وتحليلها .

لقد كان عبد المؤمن « يعظم أمر الدين ويقويه ، ويلزم الناس في سائر بلاده بالصلوات ، ومن رؤي في وقت الصلاة غير مصل قتل »[33] . وذكر ابن القطان انه كان يلزم نفسه بالتقشف ، حتى انه « ما لبس قط الا ثياب الصوف عن قميص وعن سراويل وعن جبة تواضعا لله تعالى »[34] ، كما انه كان كريماً موزعاً للمال في رعيته ، ويخرج للمواساة مرتين وثلاثاً في الشهر الواحد بحسب حضور المال لديه ، وكثيراً ما كان يأمر بغلق بابه على غفلة من الناس ويحصي من حضر فيعطوا على السوية عشرة دنانير عشرة دنانير ، ويفعل هذا في العام مراراً كثيرة ، وربما والى ذلك في كل شهر[35] .

وكان يأخذ أولاده بتربية دينية دؤوبة ،حيث« كان يدربهم في الدين ويشتد عليهم فيه . . . وكان يأخذهم بحضور الصلوات الخمس في الجماعات ، وبقراءة حزب من القرآن اثر الصلاة »[36] ، وبمثل هذا النمط من التربية كان يأخذ طلبة العلم

---

(33) ابن غلبون ـ التذكار : 95 .
(34) ابن القطان ـ نظم الجمان : 132 .
(35) نفس المصدر ـ131 .
(36) نفس المصدر : 132 .

الـذين يستجلبهـم مـن مختلف مناطـق الدولـة ويهيئهـم ليكونـوا عمّـالاً للدولـة ومستخدمين في هياكلها .

وأوضح ما يصور النزعة الدينية في حكم عبد المؤمن تلك الرسالة الشهيرة التي بعث بها الى الموحدين بالأندلس ثم عممها على مختلف العمال(37) ، ورسم فيها الأسس العامة لسياسة الدولة في معاملة الرعية وتوفير مصالحهم ، واقامة العدل بينهم ، وتوفير الأمن لهم ، ومقاومة المفاسد الناشئة فيهم . ومما جاء في هذه الرسالة في التنبيه على بعض المفسدين والتهديد بعقابهم قوله : « وقد اتصل بنا ـ وفقكم الله تعالى ـ ان من لا يتقي الله ويخشاه ولا يراقبه في كبيرة يغشاها وتغشاه ، ولا يؤ من بيوم الحساب فيما أذاعه من المنكر وأفشاه يتسلطون بأهوائهم على الأموال والأبشار ، وينتشرون بالقتل بأعراض الناس أقبح الانتشار ، ويستحلون حرمات المسلمين من غير حلها ، ويسارعون الى نقض عقد الشرع وحلها ، ويبتدعون من وجوه المظالم ما تضعف شواهق الجبال عن حملها . . . . تالله ليأتينهم من العقاب الأليم في أقرب أمد ما يهدهم هداً ، ويجعل بينهم وبين النجاة من اشتداد الهلكة سداً ، ويستأصلهم بصواعق الانتقام فقد جاؤوا شيئاً إدّا »(38) .

ومما جاء في الرسالة من الحث على التحري في الدماء قوله : « وعليكم أن تبحثوا بغاية جدّكم عن أولئك المسببين لتلك القبائح ، الساعين في صد ما يرضاه الله تعالى من المصالح ، وتعرفونا بهم بعد تثقيفهم لنشرد بهم من خلفهم ، ونكف بعقابهم نوعهم الظالم وصنفهم . . . ولا سبيل لكم الى قتل أحد من كل من هو في بلاد الموحدين وأنظارهم ، ومن هو معهم وداخل في مضمارهم ، وكل من ترون أنه يستوجب القتل ممن يريد المكر في أمر الله والختل ، فعرفونا بجلية أمره وتصحيحه ، وخاطبونا بميزة أمره ومشروحه ، لينفذ فيه من قبلنا ما يوجب الحق ويقتضيه ، ونمضي في عقابه ما ينفذه الشرع ويمضيه ، فإياكم من مخالفة أمرنا هذا في قتل أحد ممن ذكرناه كائناً من كان ، كبر ذنبه عندكم أو هان »(39) .

---

(37) أوردها ابن القطان ـ نظم الجمان : 150 وما بعدها ، وهي من انشاء ابن عطية كاتب عبد المؤمن .

(38) ابن القطان ـ نظم الجمان : 153 - 154 .

(39) نفس المصدر : 159 - 160 .

وقد جاء في الرسالة أمر للعمال بمقاومة المضاربين والمكاسين والمتحيلين على الناس في أموالهم ، والمستغلين لمراكزهم من مستخدمي الدولة لفرض أموال وخدمات على الرعية ، كما جاء فيها حث شديد على مقاومة الخمر وتتبع شاربيها ومروجيها باقامة الحد عليهم ، ثم ختمها بقوله « وقد علم الله تعالى أن غرضنا بجميع المسلمين اشفاق وحنان ، وجانبنا لهم دعة مستمرة وأمان ، ولدينا من التراؤف بهم والرفق بجانبهم شأن لا يقاربه من فضل الله تعالى شأن ، وقد علمتم ذلك منا وخبرتموه ، وجزيتموه على مر الزمان وسبرتموه ، فلتتلقوا كل من استرعاكم الله أمره بكل طلاقة ويسر ، ولتنشروا عليهم جناح الرحمة أكمل نشر »[40] .

وعلى هذا النهج الذي سار عليه عبد المؤمن سار أيضاً ابنه أبو يعقوب يوسف ، فقد ذكر عنه أنه كان يشدد في الزام الرعية باقامة الصلاة ، ويأمر بالنداء في الأسواق للمبادرة اليها ، فمن تركها عوقب ، ومن اشتغل عنها بمعيشته عزر تعزيراً بليغاً ، وروى صاحب الاستقصا أنه قتل في بعض الأحيان على شرب الخمر ، كما قتل العمال الذين تشكوهم الرعايا[41] .

وكان يتصف بالتحري الشديد في الدماء كما يتبين من رسالة بعث بها الى عماله في كافة البلاد وجاء فيها : « . . . ترتب أن نخاطب جميع عمال بلاد الموحدين أعزهم الله شرقاً وغرباً وبعداً وقرباً خطاباً يتساوى فيه جميعهم ويتوازى في العمل به كافتهم . . . بألا يحكموا في الدماء حكماً من تلقائهم ولا يهرقوها بباد أو برأي من آرائهم ، ولا يقدموا على سفكها بما يظهر اليهم ، ويتقرر فيما يرونه لديهم الا بعد أن ترفع الينا النازلة على وجهها ، وتؤدى على كنهها ، وتشرح حسبما وقعت عليه ، وتنهى بالتوثق والبيان على ما انتهت اليه ، وتقيد بالشهود العدول المعروفين في مواضعهم بالعدل والرضى الموجبين للقبول ، وتكتب أقوال المظلومين وحججهم واقرارهم واعترافهم ، وحجج الطالبين في مقالاتهم واستظهارهم في بيناتهم ،

(40) ابن القطان ـ نظم الجمان : 165 .

(41) السلاوي ـ الاستقصا : 1/ 182 ، واذا كان هذا صحيحاً فإنه من التجاوزات المخلة بالشرع التي لم يسلم من الوقوع فيها بعض حكام الموحدين من حيث هدفت ثورتهم الى اقامة الشرع .

معطى كل جانب حقه ، موفى كل قائل وقوله »[42] .

ولم يكن أبو يوسف يعقوب المنصور بأقل من سابقيه تشبعاً بالروح الدينية ، وعملاً وفق منهج الشرع ، بل لعله فاقهما في ذلك ، وقد وصفه المقري وصفاً جامعاً في قوله : « رفع راية الجهاد ، ونصب ميزان العدل ، وبسط الأحكام الشرعية ، وأظهر الدين ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وأقام الحدود على القريب والبعيد »[43] ، كما وصفه ابن خلكان بأنه كان « ملكاً جواداً عادلاً ، متمسكاً بالشرع المطهر ، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر كما ينبغي من غير محاباة ، ويصلي بالناس الصلوات الخمس ، ويلبس الصوف ويقف للمرأة والضعيف ويأخذ لهم الحق »[44] .

وقد كان محباً للجهاد مداوماً عليه ، متقرباً به الى الله تعالى ، وكان قبل الشروع في أي معركة يكثر من الضراعة الى الله ، وتبلغ نفسه أوج الشفافية والصفاء ، وهو ما صوره ابن الخطيب في حديثه عن استعداد المنصور لموقعة الارك فقال : « عرض الجيش ، وأخذ في تقريب القرب الى الله بين يدي جهاده ، فسرح السجون ، وأدرّ الأرزاق ، وعين الصدقات . . . . وقام بعد أن اجتمع الناس فتحلل من المسلمين ، وقال : ايها الناس ، اغفروا لي فيما عسى أن يكون صدر مني ، فبكى الناس ، وقالوا : منكم يطلب الرضى والغفران »[45] .

ولهذه الخصال التي كان يتصف بها المنصور ، احتل في نفوس الناس درجة المحبة والاحترام والتجلة ، حتى انه لما توفي ودفن بمراكش ، كذب العامة بموته ولوعا وتمسكا به ، وادعوا انه ساح في الأرض متزهداً حتى انتهى الى المشرق ، وهو

(42) انظر : ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 303 - 304 .

(43) المقري ـ نفح الطيب : 3/ 380 .

(44) ابن خلكان ـ الوفيات : 7/ 10 .

(45) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 59 .

مستخف لا يعرف ، ومات خاملاً ودفن بالشام[46] .

وتتجلى الصبغة الدينية بوضوح أيضاً عند المأمون ، وهو ما تشهد به رسائله الموجهة الى عماله ، والتي حث فيها على التزام العدل وحدود الشرع واقامة الشعائر ، ومما جاء في إحداها قوله في الحث على الصلاة والتزام أدائها على أكمل وجوهها: « . . . . وأول ما يتناوله الأمر النافذ الصلاة لأوقاتها ، والأداء لها عند ذلك على أكمل هيآتها ، وشهودها اظهاراً لدوافع الايمان في جماعاتها . . . . والمواظبة على حضورها في المساجد ، وايثار الصلاة في الجماعة لما لها من المزية على صلاة الواحد ، لا يضيعها المفلحون ، ولا يحافظ عليها الا المؤمنون »[47] .

وقال المراكشي في ما كان عليه أبو محمد عبد العزيز بن أبي يعقوب من التقى والورع : « أرطب الناس لساناً بذكر الله ، وأتلاهم لكتاب الله ، شهدته والولاية قد اكتنفته ، وأمور الرعية قد استغرقت أوقاته ، وهو في كل ذلك لا يخل بشيء من أوراده ، ولا يترك وظيفة من الوظائف التي رتبها على نفسه ، من أخذ العلم وقراءة القرآن وأذكار رتبها على أوقات الليل والنهار ، شهدت هذا كله منه بنفسي »[48] .

وكما تجلت هذه الصبغة الدينية في آحاد الأفراد من ملوك الموحدين ، وعلى الأخص من ذكرنا منهم ، تجلت أيضاً بصفة عامة في نمط الحكم الموحدي من حيث نظمه وعاداته وتقاليده وخصائصه العامة .

ومن ذلك أن قصور الموحدين وعلى الأخص في العهود الأولى كانت خالية من مظاهر الترف في المفارش والأثاث ، حتى قد اختفت في عهدهم بعض الصناعات

---

(46) انظر : ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 59 ، وابن خلكان ـ الوفيات : 7/ 9 - 10 ، ومما ذكره في هذا الشأن انه حكى له جمع كثير بدمشق أن بقرية حمارة بالبقاع مشهد يعرف بقبر الأمير يعقوب ملك المغرب ، وكل أهل تلك النواحي متفقون على ذلك وليس عندهم فيه خلاف (الوفيات : 7/ 10) .

(47) ابن الخطيب ـ الاحاطة : 251 .

(48) المراكشي ـ المعجب : 413 ، وقد ظن المراكشي أن أبا محمد تولى عرش المغرب ، والصحيح أنه لم يتوله ، والذي تولاه بعد أبي يعقوب يوسف بن محمد انما هو عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن لا عبد العزيز بن أبي يعقوب وكان المراكشي حينئذ (أي سنة620) بالمشرق .

ذات الصبغة المترفة مثل صناعات الطراز وهو ما أكده ابن خلدون في قوله : « لما جاءت دولة الموحدين بالمغرب بعد بني أمية أول المائة السادسة ، ولم يأخذوا بذلك أول دولتهم لما كانوا عليه من منازع الديانة والسذاجة التي لقنوها عن إمامهم محمد بن تومرت المهدي ، وكانوا يتورعون عن لباس الحرير والذهب ، فسقطت هذه الوظيفة من دولتهم »(49) .

ومن ذلك أيضاً أن مجالس الأمراء كانت تتصف بالجد والوقار وتلتزم مظاهر الحشمة ، وتخلو من أنواع الميوعة والطيش . ومن مظاهر ذلك أن عبد المؤمن كان لا يطرب لمشهد ، ولا يهتز لمنظر ، ولا ينشرح لمجلس ، الا لما كان فيه علم يدرس ، أو عسكر وخيول تستعرض استعداداً للجهاد، وقد روى المراكشي في ذلك ما وصله من خبر عن ابن عطية كاتب عبد المؤمن أنه كان ذات مرة مأخوذاً بمشهد جميل في أحد البساتين فقال له الخليفة : يا أبا جعفر أراك كثير النظر الى هذا البستان ، فأجابه : والله ان هذا لمنظر حسن ، فقال : يا أبا جعفر المنظر الحسن هذا ؟ وسكت عنه ، وبعد أيام ، أمر بعرض العسكر آخذي أسلحتهم ، وجلس في مكان مطل ، وجعلت العسكر تمر عليه قبيلة بعد قبيلة وكتيبة إثر كتيبة ، لا تمر كتيبة الا والتي بعدها أحسن منها جودة سلاح وفراهة خيل ، فالتفت الى ابن عطية وقال : يا أبا جعفر ، هذا هو المنظر الحسن ، لاثمارك وأشجارك(50) .

ومن مظاهر ذلك ما رواه صاحب البغية من أن أبا بكر محمد بن عبد الله بن ميمون العبدري القرطبي (ت567 هـ / 1171 م)(51) كان يحضر مجلس عبد المؤمن مع جملة العلماء ، ويبدي ما عنده من المعارف معظماً موقراً الى أن أنشد يوماً في المجلس أبياتاً ثلاثة قالها يتغزل في شاب من أهل أغمات ، فكان هذا سبباً لأن هجره عبد المؤمن ، ومنعه من مجلسه وصرف بنيه عن القراءة عليه(52) .

---

(49) ابن خلدون ـ المقدمة : 237 .

(50) المراكشي ـ المعجب : 270 .

(51) عالم بالقراءات والأدب ، شاعر من البلغاء ، أصله من قرطبة ، ولكنه استوطن مراكش ، من تآليفه « شرح المقامات الحريرية » و« شرح الجمل » . انظر ترجمته في : ابن الأبار ـ التكملة . رقم229 (ط مدريد) .

(52) عن : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين : 40 .

وقد انعكست هذه الصبغة الدينية الجادة للموحدين على الأدب في عهدهم ، فقد كان في جملته خالياً من السفاسف التي كانت شائعة في الأدب العربي حينئذ ، فندر فيه شعر الخمريات ، وقلّ أدب التغزل المكشوف ، وما نسبه بعضهم من شعر لعبد المؤمن في التغزل بفتاة مطلة من احدى الشرف ، ومساجلته في ذلك مع وزيره ابن عطية(53) في قصة شهيرة في كتب الأدب(54) ، يغلب الظن أنه مفتعل عليه من قبل خصومه ، لأنه يتناقض مع الخط العام لشخصيته وسيرته(55) .

إن هذه الخصال التي اتصف بها أغلب الأمراء الموحدين في حكمهم ، كان من ثمارها أن توفرت بلاد المغرب على ازدهار اقتصادي بالغ ، وأمن على الأنفس والأموال مستتب ، وقد أشار الى الجانب الأول المستشرق تراس في قوله : « لم تكد تمر ثلاثون سنة على اعتلاء عبد المؤمن أريكة الملك حتى كانت منجزاته تثير الاعجاب ، فبفضل هذه المنجزات ، بلغت بلاد المغرب مبلغاً من الازدهار لم تصل اليه من قبل »(56) . وأشار الى الجانب الثاني الأستاذ عبد الله كنون في قوله : قيل عن انبساط الأمن في عهد عبد المؤمن وخلفائه ، أن المرأة كانت تخرج وحدها من أقصى المغرب الى أدناه فلا يتعرض لها أحد بسوء ، وأن الدينار كان يقع من الرجل في الشارع العمومي فيبقى ملقى لا يرفعه أحد عدة أيام الى أن يأخذه صاحبه(57) .

وقد أشار الرحالة العبدري الى هذه المعاني في سياق المقارنة بما كان في عهده(58) من خوف على الأنفس والأموال بسبب الاضطراب الاجتماعي الحاصل بتطاول قطاع الطرق خاصة ، وهو ما صوره في قوله : « إن المسافر عندما يخرج من مدينة فاس ، لا يزال الى الاسكندرية في خوض ظلماء ، وخبط عشواء ، لا يأمن

---

(53) أبو جعفر أحمد بن عطية كان كاتباً لدى المرابطين ، ثم أصبح وزيراً وكاتباً لعبد المؤمن . وكان مكرماً لديه إلى أن وجد عليه فقتله سنة 553 . انظر : المراكشي ـ المعجب : 266 .

(54) انظر مثلاً : ابن أبي زرع ـ روض القرطاس : 129 .

(55) انظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين : 139 .

(56) عن : عبد الله علي علام ـ الدولة الموحدية بالمغرب : 256 .

(57) عن نفس المصدر والصفحة .

(58) شرع العبدري في رحلته سنة 688 في عهد المرينيين .

على ماله ولا على نفسه ولا يؤمل راحة في غده اذ لم يرها في يومه وأمسه ، يروح ويغدو ولحمه على وضم ، يظلم ويخفى ويهتضم ، تتعاطاه الأيدي الغاشمة : وتتهاداه الأكف الظالمة ، لا منجد له ولا معين ، ولا ملجأ يعتصم به المسكين ، يستنجد ويستغيث ، وأنى له بالمنجد المغيث ، ينادي وهو في قيد المظالم يرسم : الا ناصر ينجد ، ألا راحم يرأف ، ويتذكر ملك البرين[59] فيقرأ : يا أسفي على يوسف (يوسف / من آية84)[60] » فهذه المقارنة بين العهدين تشير الى ما أصبح معهوداً عند الناس من استتباب الأمن في العهد الموحدي .

وقد لخص ابن جبير الصبغة الدينية للحكم الموحدي وما كان لها من تأثير في الحياة العامة فيما عقده من مقارنة بين صورة الوضع بالمشرق وصورته بالمغرب على عهد الموحدين فقال : « وليتحقق المحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد ، أنه لا إسلام الا ببلاد المغرب لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها ، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع ، وفرق ضالة وشيع ، الا من عصم الله عز وجل من أهلها ، كما أن لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه الا عند الموحدين أعزهم الله ، فهم آخر أيمة العدل في الزمان ، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريق ، يعشرون تجار المسلمين [أي يأخذون منهم العشر] ، كأنهم أهل ذمة لديهم ويستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب ، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها ، اللهم الا هذا السلطان العادل صلاح الدين الذي قد ذكرنا سيرته ، ومناقبه ، لو كان له أعوان على الحق »[61] ، واذا كان في تصوير ابن جبير شيء من المبالغة لما عرف من تعاطفه مع الموحدين ، فإنه يدل على أصل الحقيقة المتمثلة في الصبغة الدينية للحكم الموحدي .

IV ـ بعض الآثار السلبية لآراء المهدي :

عرضنا فيما تقدم جوانب من التأثير الايجابي لآراء ابن تومرت ودعوته في المجال

---

(59) أطلق هذا اللقب خاصة على أبي يوسف يعقوب المنصور .

(60) العبدري ـ الرحلة : 4 .

(61) ابن جبير ـ الرحلة : 65 - 66 .

السياسي والاجتماعي ، والى جانب تلك المظاهر الناصعة في الحكم الموحدي ، نعثر على بعض المظاهر الأخرى قد لا تستقيم مع مقاييس الدين ، فتمثل بذلك نشازاً في الخط العام للحياة السياسية والاجتماعية للموحدين ، الا أنه ليس من الحق أن نعتبر كل سيئة من المساوىء التي قد تطرأ في الحكم الموحدي أثراً من آثار ابن تومرت ضرورة أن ذلك الحكم هو ثمرة من ثمار دعوته ، وذلك لأن الحركات الاصلاحية كثيراً ما تشهد بعد مؤسسيها انحرافات عن المبادىء والآراء التي قامت عليها بفعل عوامل وملابسات تكون خارجة عن نطاق تلك المبادىء والآراء ؛ ولذلك فإن الموضوعية تقتضي منا في هذا المجال أن نكتفي بذكر تلك الآثار السيئة في الحكم الموحدي التي ترجع بوضوح الى سنة سنها المهدي ، أو رأي قال به ، أو نهج انتهجه ، أو أمر لم يتحوط له .

ورغم أن الروايات التاريخية عن الموحدين مثل غيرهم من الدول المنقرضة ، قد اختلط فيها الحق بالباطل ، ونشأ فيها التزيد عليهم من قبل المناوئين لهم ، والقائمين على أنقاضهم ، فإنه يمكن للباحث أن يتبين ملامح لمساوىء حقيقية وأخطاء في ممارسة الحكم تمت بصلة الى مساوىء وأخطاء في دعوة المهدي وآرائه .

ولعل من أظهر تلك المساوىء ما كان يتصف به بعض الموحدين من العنف والقسوة في معاملة الأعداء ، وفي البطش السريع بمن يكون موضعاً للريبة والظنة من الأقارب والأعوان والأصدقاء .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق ما كان يمارسه عبد المؤمن بن علي من القتل الذريع في المرابطين وأنصارهم لما كان زاحفاً عليهم في القرى والمدن ميمماً نحو العاصمة مراكش ، يهزه الشوق نحو النصر النهائي ، فكل من وقف في سبيله ولم يدن بالولاء اليه ، أو كانت له سابقة سيئة ، ولم يظهر الندم ويخلص الولاء حطمه تحطيماً مروعاً وتجاوزه الى من وراءه نحو العاصمة[62] .

ومن أكثر هذه المشاهد ترويعاً مصرع آخر ملوك المرابطين وكان صبياً لم يبلغ

---

(62) انظر : البيدق ـ اخبار المهدي : 83 وما بعدها ، وهو يغرق في وصف المقاتل ، واحصاء أعداد المقتولين .

الحلم ، فقد كان يستعطف الحاضرين ويستشفعهم ، ولكن ذلك لم يجده نفعاً وكان مصيره القتل ، وعلى الرغم مما ذكر من أن عبد المؤمن قد رق لحاله فشفع فيه ، الا أن شيوخ الموحدين أبوا ذلك خوفاً من أن يستأسد الشبل ويعيد سيرة آبائه(63) ، فإن عبد المؤمن يتحمل وزر مصرعه باعتباره الأمير المسؤول على ما يجري من الأحداث في حكمه .

ويمكن أن نذكر في هذا السياق أيضاً ، فتك عبد المؤمن بكاتبه ووزيره الحظي لديه ابن عطية ، لمجرد أنه حذر خفية أحد أصهاره كان عبد المؤمن يعتزم القبض عليه ، فأخذه الأمير بذلك وقتله ، كما قتل أيضاً من بعده الوزير المقرب اليه عبد السلام الكومي بأن بعث اليه من قضى عليه خنقاً(64) .

وقد وردت الأخبار بسلوك الموحدين مسلك العنف البالغ مع الثوار دون تمييز بين صبي وراشد ، وبين رجل وامرأة ، وقد وصف البيدق من ذلك ما جرى في ثورة أخوي المهدي وأتباعهما ، وما لقوه من التنكيل المفرط من قبل عبد المؤمن(65) . وذكر المؤرخون قساوة بالغة في إخماد ثورة قفصة على عهد يعقوب المنصور ، وقد نال المدينة حينئذ من الدمار وزهوق الأنفس وخراب الأموال شيء مروع ، وهو ما وصفه المراكشي بقوله : « ثم دخلها عنوة ، فقتل أهلها قتلاً ذريعاً ، بلغني أنه قتل أكثرهم ذبحاً ، وأمر بأسوارها فهدّت »(66) .

وتحمل الأخبار أيضاً قساوة مفرطة في الصراع الذي كان يدور أحياناً بين الموحدين أنفسهم ، وخاصة في أواخر عهدهم ، وكثيراً ما أدى الأمر الى أن يقتل الأخ أخاه وجملة من أقاربه ، مع تجاوز لقواعد الدين في العفو عن الصبيان والنساء والضعفة من الناس فيعرض كل هؤلاء على السيف مع الرجال ، وقد كانت السابقة في هذا الأمر لأبي يوسف يعقوب المنصور الذي قتل أخوين له وعما بادروا

---

(63) انظر : نفس المصدر : 117 .

(64) انظر : المراكشي ـ المعجب : 267 - 268 .

(65) انظر : البيدق ـ أخبار المهدي : 141 وما بعدها.

(66) المراكشي ـ المعجب : 350 .

بعصيانه والانتقاض عليه[67] ، ثم أصبح عادة لا يخلو منها عهد أمير منذ وفاة أبي يعقوب يوسف المستنصر سنة620 هـ / 1223 م [68] .

وإذا كان للثورات والحروب منطقها في العنف وإراقة الدماء بما يتجاوز في أحيان كثيرة الحدود التي ترسمها الشريعة عن قصد أو عن غير قصد ، وإذا كان للطبع البربري الحادّ مدخل في تهيئة هذه المقاتل والبلوغ بها شأواً بعيداً ، فإننا نرجح أن تكون حدة ابن تومرت وعنفه وتسرعه في الدماء قد تسربت في خلق القائمين بالأمر من بعده وبرزت في هذه المشاهد والأحداث القاسية التي تمثل وجهاً سيئاً في الحكم الموحدي رغم ما كان بعضهم يلتمس لها من التأويل والأعذار[69] .

وقد كانت هذه المثلبة في الموحدين ملحظاً مستمراً للمؤ رخين ، كما كانت متكأً للتزيد على الموحدين من قبل المناوئين لهم والحاقدين عليهم ، ومن أقدم من لاحظ ذلك من المؤرخين ابن القلانسي الذي كان معاصراً لعبد المؤمن، وكان يستقي أخباره من الفقهاء المغاربة الواردين الى المشرق وما يرد عليهم من الرسائل من ذويهم ومما قاله في ذلك : « وقد ورد من الفقهاء المغاربة من وثقت النفس بما أورده ، وسكنت الى ما شرحه وعدده ، وحضرت كتب من أهل المغرب الى أقاربهم ببعض الشرح ، ووافق ورود ذلك في سنة541 هـ / 1146 م بالتواريخ المتقدمة والحكايات المختلفة ، فرأيت ذكر ذلك وشرحه في هذا المكان . . . . فمن ذلك ظهور المعروف بالفقيه السوسي الخارج بالمغرب ، وما آل اليه أمره الى أن هلك ، ومن قام بعده واستمر على مذهبه ، وما اعتمده من الفساد وسفك الدماء ، ومخالفة الشريعة الإسلامية »[70] . واذا كان في هذا القول شيء من التحامل لاعتماده على مصدر مناهض للموحدين متمثل في الفقهاء الموالين للمرابطين ، فإنه يشير الى أصل الحقيقة

---

(67) انظر نفس المصدر : 357 - 358 .

(68) انظر مثلاً : الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 20 وما بعدها .

(69) من ذلك ان يعقوب المنصور أحضر أخاه أبا يحيى الثائر عليه وقال له : انما أقتلك بقوله ﷺ « اذا بويع خليفتان بأرض فاقتلوا الآخر منهما » (أخرجه مسلم في كتاب الامارة باب اذا بويع لخليفتين) ، انظر : المراكشي ـ المعجب357 - 358 .

(70) ابن القلانسي ـ ذيل تاريخ دمشق : 291 .

المتمثلة في عنف الموحدين وقسوتهم ، وقد سار على نسق ابن القلانسي كثير من المؤرخين ، خاصة مؤرخي الدولة المرينية ومن نقل عنهم من المؤرخين المشارقة .

ولعل ما كان المهدي يستعمله من الحيل لكسب الأنصار وضمان ولائهم له والتفافهم به(71) ، كان له تسرب الى بعض خلفائه من الموحدين . فقد ذكر المؤرخون في هذا السياق أن عبد المؤمن بن علي أراد أن يجلب الاعجاب والتأييد ، فعمد الى طائر وأسد فضراهما حتى أنسابه ،وعلم الطائر أن يقول عند علامة نصبها له : النصر والتمكين لعبد المؤمن أمير المؤمنين ، وعلم الأسد أن يبصبص له ، ويتمسح به كلما رآه ، ثم جمع عبد المؤمن الموحدين وخطبهم وحضّهم على الالفة واجتماع الكلمة ، وحذرهم عاقبة البغي والخلاف ، وبينما هو في ذلك أرسل سائس الأسد أسده ، وصفر صاحب الطائر لطائره ، فبصبص هذا وأعلن بالنصر هذا ، فعجب الحاضرون من ذلك ورأوا انها كرامة لعبد المؤمن فازدادوا بها بصيرة في أمره وثباتاً على بيعته ، وقد أنشد في ذلك أحد الشعراء فقال :

أنس الشبل ابتهاجاً بالأسد ورأى شبه أبيه فقصد
ودعا الطائر بالنصر لكم فقضى حقكم حين وفد(72)

وإذا كانت هذه الحيلة في ذاتها لا تنطوي على محذور ديني ، فإن استعمالها في مجرى التلبيس على العامة ، يخل بأسس الشريعة المقتضية طلب الولاء والنصرة بالعدل بين الناس والسعي في مصالحهم ، دون طرق التلبيس والتمويه عليهم .

وإذا كنا نحمل دعوة المهدي مثل هذه المظاهر السيئة آثاراً لها لما سنت لها من السنن السيء ، فإننا نحملها أيضاً مظاهر أخرى سيئة ليس لأنها سنت لها سنناً سيئاً ، ولكن لأنها لم تتحوط لها ؛ ولم تغرس من المبادىء ما يكون عاصماً منها .

ومن هذه المظاهر ما درج عليه الموحدون من نظام وراثي في الحكم يعتبر غريباً على التعاليم الاسلامية ، وان لم يكن غريباً على التاريخ الاسلامي ، واذا كان هذا

---

(71) انظر ما سبق ص 142 وقد كنا رجحنا أن أكثر تلك الحيل مكذوبة على المهدي .

(72) انظر : السلاوي ـ الاستقصا : 1/ 140 - 141 .

النظام الوراثي غير ظاهر العيوب في الفترة الأولى من الحكم الموحدي باعتبار ما تتالى به من أفذاذ الحكام وعظامهم كأبي يعقوب يوسف وأبي يوسف يعقوب ، فإن مطلق وجوده يعتبر مساءة لمخالفته سنة الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين ، ثم إنه قد ظهرت عيوبه ضخمة في النصف الثاني من الحكم الموحدي حينما أصبح يولى غير الأولى من الأمراء ، فنشأت الخصومات العنيفة بين الأخوة والأقارب ، وكان ذلك عاملاً من عوامل انحدار الدولة ومآلها الى السقوط .

ومع أن المهدي لم يضع الوراثة مبدأ في الحكم وما كان ترشيحه لعبد المؤمن للخلافة بطريقة غير مباشرة لقرابة أو عصبية ، بل لصفات ذاتية فيه أثبت التاريخ صدقها في مقدرته على انشاء الدولة وتركيز أسسها ، الا أنه لو ركز مبدأ الشورى في اختيار الحاكم في النفوس ، وهجن المسلك الوراثي وزيفه ، وجعل ذلك ركناً أساسياً في دعوته السياسية ، ويسر له سبل الرسوخ والظهور ، لكان يمكن أن يجري الأمر على غير ما جرى عليه من الحكم الوراثي ومساوئه .

ومن هذه المظاهر السيئة أيضاً ما جرى عليه أغلب الحكام الموحدين من نفوذ مطلق في حكمهم ، تلك الآفة الكبرى التي جرى عليها حكم الاسلاميين في أغلب الأحيان ، وكثيراً ما أثمرت الاستبداد والظلم وسوء التصرف ، واذا لم تكن هذه الآفة قد أدّت عند الموحدين الى هذه المساوىء بما هو ظاهرة عامة واضح قبحها ظاهر شينها ، فإن وقوع الآحاد من الحالات الاستبدادية الظالمة ، كفيل بأن يؤكد عيوب النفوذ المطلق وآثاره السيئة . ولقد كان ابن تومرت وضع مؤسسات للشورى كمجلس العشرة ، ومجلس الخمسين ، ومجلس السبعين ، إلا أنه لم يكن يكسبها الدور الحقيقي الذي ينبغي أن تقوم به ، ولم يضعها في موضع الفعالية والتأثير ، بل كان يمارس الى جانبها نوعاً من النفوذ المطلق ، مما يجعلنا نغلب الظن أنه لم يؤسسها عن وعي عميق بالشورى ، بل لأغراض سياسية محدودة ، ولذلك فقد زالت بزواله ولم تثمر في الحكم الموحدي إلا مظهراً باهتاً هزيلاً للشورى تمثل في استشارة يرجع بها الأمراء إلى الأعيان من الشيوخ والطلبة الموحدين ليس لها من ضابط ، ولم تكن لها جدوى تذكر ، ولو كان ابن تومرت قد نشط تلك المجالس الاستشارية وأبرز

دورها ، وأصلها من الجانب النظري الفلسفي ، لأصبحت مهيأة الى أن تكون بعده هياكل ومؤسسات تقوم بدورها في الحكم ، وتسهم بما يجري فيها من الشورى في الحد من السلطة المطلقة للحكام .

وإذا كان لنا أن نؤاخذ دعوة ابن تومرت بهذه المساوىء والمثالب التي ظهرت في السياسة الموحديةآثاراً لها ، فإنها بما أثمرت من الثمار الايجابية في هذه السياسة كانت تجربة في الاصلاح أنشأت دولة لا نكون مبالغين اذا قلنا انها قد أعطت دفعاً حضارياً لمنطقة المغرب خاصة وللعالم الإسلامي عامة ، وإنها اذا لم تستطع أن تقطع الأسباب لانحدار هذا العالم نحو الانحطاط ، فإنها أسهمت بجهد وافر في تأخير أجل هذا الانحدار ، بما أنتجت من علوم في مختلف الميادين ، وبما وفرت من رخاء وأمن ، وبما جاهدت من صليبية .



الفصل الثاني

الأثر العقدي

تمهيـــد :

العنصر العقدي أهم العناصر في دعوة المهدي ، فهي دعوة عقدية الأساس ، أراد صاحبها أن يقيمها على حقيقة التوحيد وما يقتضيه من سائر الحقائق الأخرى ، وليس طلب الحكم فيها الا وسيلة لاقامة العقيدة الصحيحة ونشرها بين الناس ، من حيث ان القيمين على الحكم من المرابطين كانوا على رأيه على انحراف عقدي لما آثروه من التجسيم ، وهو ما أدّى بهم الى سلسلة من الانحرافات على صعيد التشريع والممارسة السياسية . واذا كان العنصر العقدي بهذه الأهمية في دعوة المهدي ، فإنه يصبح من المهم أن نبحث عن المصير الذي آلت اليه الآراء العقدية التي نادى بها وجعلها أساساً لدعوته ، وأن نتتبع الآثار التي أحدثتها تلك الآراء في التصور العقدي المغربي ، فإن ذلك يعتبر أحد المقاييس الأساسية لتقويم النتائج التي أثمرتها حركة المهدي في المجتمع المغربي .

وإذا كان من الظاهر أن الآراء العقدية لابن تومرت كان لها استمرار بعده ، وكان لها تأثير في العقلية المغربية يتفاوت في أهميته عمقاً واستمراراً باختلاف الآراء ، واختلاف الفئات الاجتماعية والثقافية، فإننا سوف لن نعمد الى تتبع كل رأي رأي من تلك الآراء فيما آل اليه من المصير ، وما كان له من الأثر ، ولكننا سنتتبع هذا التأثير من خلال محورين أساسيين تندرج في كل منهما مجموعة من الآراء كان لها نفس المصير ونفس التأثير . أما المحور الأول فهو يستقطب ما يتعلق بالامامة من مهدية وعصمة ، ووجوب طاعة الامام ، وقد سمينا الأثر الناشىء من هذه الآراء بالأثر المهدوي ، باعتبار أن جامعها هو الاعتقاد في المهدي والايمان به . وأما المحور الثاني فهو يستقطب الآراء التي وافق فيها ابن تومرت الأشعرية ، وسمينا الأثر

الناشىء من هذه الآراء بالأثر الأشعري . وانما قصرنا البحث على هذين المحورين ، لما تبين لنا من أن الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العقيدة انما كان جلياً بارزاً في هذين المجالين ، أما الأفكار الخارجة عنهما ، فلم يكن لها من التأثير والاستمرار ما يلفت الانتباه ويمثل قضية للدرس الا في الأقل كما سنشير اليه في موطنه .

ويجدر أن نلاحظ أولاً أن بعض الباحثين الذين كتبوا في مصير المبادىء العقدية لابن تومرت[1] قصروا بحثهم في الغالب على الجانب المهدوي وما يتعلق به ، ولم يهتموا بالجانب الأشعري ، فجاءت أحكامهم في غالبها ينقصها الضبط والدقة حيث حكموا على الكل بمصير الجزء ، ولم يراعوا التنوع في طبيعة الآراء الذي تبعه تنوع في مصيرها وهو ما سنبحثه بتفصيل فيما يلي من القول[2] .

I ـ الأثر المهدوي :

لم يكن الجهد الذي بذله ابن تومرت في سبيل الاقناع بالمهدية وما يتعلق بها ليذهب سدى رغم الأسباب المعارضة الكثيرة ، فقد وجد الايمان بها سبيله الى كثير من المنضمين الى الحركة الموحدية ، وبقيت حية في النفوس لعدة قرون . وعلى الرغم من أن المهدي لم يكن قد طرح تلك الآراء في وجهها العقدي العميق ، بل الأغلب على الظن أنه في قرارة نفسه لم يكن يعتقدها ، ولكنه استعملها لغرض سياسي ، فكان الوجه السياسي أغلب فيها وأظهر ، فإنها قد حلّت في نفوس كثير من الأتباع محل الاعتقاد ، الذي اقتضى منهم في كثير من الأحيان المنافحة عنها ، والسعي في نشرها بين الناس ، وان كانت لم تعدم أحياناً المتاجرين بها ، المنافقين في اعتقادها .

ولكن الى جانب هذا القبول للمهدية ، نشأ أيضاً صوت من المعارضة لها لدى

---

(1) مثل الفرد بل في كتابه ـ الفرق الإسلامية بشمال افريقيا : 279 ، وما بعدها ، ولترنو في مقاله ـ حول اختفاء المبادىء الموحدية ، وسعد زغلول عبد الحميد في كتابه ـ محمد بن تومرت : 37 وما بعدها .

(2) الحقنا بهذين المحورين محوراً ثالثاً يتعلق بأثر دعوة المهدي في العلوم العقلية ، لما رأينا من صلة في الموضوع بينه وبين الأثر العقدي .

كثير من جمهور أهل المغرب ، يؤازره بعض الموحدين المرتدين عنهـا ، وكثـير من العلماء المتشبعين بالمالكية ، وقد أخذ ذلك الصوت يتعالى الى أن آل بها الى الضمور شيئاً فشيئاً ، ثم الى التلاشي ، فكيف كانت مسيرة هذه العقيدة في العقول المغربية بين القبول والرفض ؟ .

1 ـ موقف القبول للمهدية :

لم يكن اعتناق المهدية والانتصار لها قصراً على فئة دون أخرى ، بل وجدت امتدادها ـ ان عن اقتناع أو عن مداراة ـ في مختلف الفئات ، وسنقسم القول في تأثير هذه العقيدة الى ثلاثة أقسام : أثرها في الحـكام ، وأثرهـا في العلماء ، وأثرهـا في العامة .

أ ـ موقف الحكام :

لم يكن الأمراء الموحدون على وتيرة واحدة في موقفهم من عقيدة المهدية ، بل ان منهم من اعتقدها بحماس بالغ وهب لنشرها والدفاع عنهـا ، ومنهـم من كان يتخذها ورقة سياسية يركز بها حكمه ويشد بها أتباعه ، ومنهم من وقف منها موقف الرفض والمقاومة كما سنراه .

ولعل أكثر من كان اعتقاداً لها ومنافحة عنها وسعياً في نشرها الخليفة الأول عبد المؤمن بن علي ، فقد كان شديد التعلق بالمهدي ، دائم التقـدير والاحتـرام له ، وكثيراً ما كان يقصد قبره بتينمل لاطفاء شوقه اليه ، كما ذكر في أحد رسائله حينما قال : « وكان مقصودنا من هذه الوجهة المباركة زيارة قبر المكرم المهـدي رضي الله تعالى عنه لتجديد عهد به تقادم ، وشفـاء شوق اليه لزم ولازم ، والنظـر في بنـاء مسجده المكرم تمتعاً ببركاته »(3) ، كما كان يزوره أيضاً لاستلهام القوة وشدة العزم عند اقدامه على عظائم المهمات ، كالجهاد واخماد الفتن ، وهو ما جاء ذكره في المن بالامامة حيث قال صاحبه : « ذكر حركة أمـير المؤمنـين رضي الله تعـالى عنـه من مراكش الى زيارة قبر المهدي رضي الله عنه بتينمل ، ووداعه لما يؤمله من زماعه على غزو النصارى أهلكهم الله »(4) .

---

(3) ابن القطان ـ نظم الجمان : 152

(4) ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 2 / 215

وكان دائم الدعوة الى الايمان بالمهدي في دروسه وخطبه ورسائله ، كثير التحذير من إهمال أمره ، ومخالفة تعاليمه ، وتجاهل مهديته ، وقد جاء في احدى رسائله : أن من لم يؤمن بالله ولا برسله ، ولا بما جاءت به الرسل ، ولا بالامام المهدي الذي قامت عليه البراهين واتضحت في أمره السبل ، فهو متماد على كفره وتجسيمه(5) . وجاء في رسالة أخرى قوله متحدثاً عن المهدي : « من عانده أو خالفه أو ضاده أو كابره أو عصاه أو ناوأه أو جهله وأهمل أمره فقد حاق به الردى ، فالانقياد لما يقضي به واجب ، والاستمساك بأمره حتم ، والرجوع اليه في أمر الدين والدنيا فرض ، لأن قضاءه وأمره هو قضاء ربه وأمره وارادته وحكمه »(6) .

وقد عمل على نشر تعاليم المهدي وانفاذها بين الناس ، وحمل العامة على استيعابها والايمان بها ، وفي هذا السبيل قام بترتيب هذه التعاليم وأملاها في المجموع المعروف بأعز ما يطلب ، ثم جعل تعلمها أمراً ملزماً على جميع المستويات حسب تراتيب ضبطها للناس ، وأصدر في ذلك مرسوماً شهيراً الى عماله يأمرهم فيه بانفاذ هذا الأمر ، ومما جاء في هذا المرسوم قوله : « . . . ويؤمر الذين يفهمون اللسان الغربي ويتكلمون به أن يقرأوا التوحيد بذلك اللسان من أوله الى آخر القول في المعجزات ، ويحفظوه ويفهموه ويلازموا قراءته ويتعهدوه ، ويؤمر طلبة الحضر ومن في معناهم بقراءة العقائد وحفظها وتعاهدها على سبيل التفهم والتبين والتنبه والتبصر ، ويلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها « أعلم أرشدنا الله واياك » ، وحفظها وتفهمها ، وأشمل في هذا الالزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد ، وكل من توجه عليه التكليف ، اذ لا يصح لهم عمل ، ولا يقبل منهم قول دون معرفة التوحيد ، فمن لم يعرف المرسل لم يصدق بالمرسل ولا بالرسالة ، ومن حصل على مثل هذه الحالة فقد تعثر في أذيال الضلالة »(7) .

وكان يركز تعاليم المهدي في الناشئة خاصة ، حتى يشبوا على الايمان به

(5) من رسالة ضمن كتاب أخبار المهدي للبيذق : 15 (ط : باريس)

(6) من رسالة وردت في نفس المصدر : 142

(7) نفس المصدر : 139-40 .

والانطباع بآرائه ، ومن ذلك أنه كان يستجلب الصبيان من الآفاق في ارساليات تعليمية ، ويأمر بتلقينهم تعاليم المهدي ومؤلفاته ، وقد ذكر ابن القطان أنه استجلب من أشبيلية خمسين صبياً ، وبعد توفير الظروف لهم ، وتدبير شؤون إقامتهم « أمروا بكتب التوحيد وحفظه ، وكتب موطأ الامام رضي الله تعالى عنه وحفظه ، ومسلم وحفظه ، وأقاموا كذلك تحت جراية واسعة ، وجباية بالغة ، واستاذاهم المذكوران معهم ستة أشهر حتى بدا عليهم نور الامامة وتميزوا بالحفظ وامتازوا بالكرامة »[8] .

وكان أبو يعقوب يوسف على سيرة أبيه في اعتقاد المهدية ، والعمل على نشر اعتقادها ، الا أن المصادر لا تذكر عنه في ذلك بوادر وأعمالاً حماسية ، فلعل عقليته العلمية وثقافته الفلسفية قد أوقفته موقف الشك في المهدية ، فالتزم في داخله هذا الموقف ، وأجرى الأمور على عاداتها في المراسم العامة حيث يعلن عن الإيمان بالمهدي والتعظيم له .

أما أبو يوسف يعقوب فالغالب على الظن كما سنبينه أنه كان في قرارة نفسه متشككاً في عقيدة المهدية ، بل كان رافضاً لها ، ولكنه مع ذلك كان يبقي الأمور على عادتها في تعظيم هذه العقيدة ، ولم يجرؤ على أن يحدث أي تغيير ظاهر في رسوم الامامة الموحدية[9] .

ومن تلك المراسم التي كان يحافظ عليها زيارة قبر المهدي ، وخاصة عند الأحداث الجسام ، وقد وصف ابن عذارى واحدة من زياراته فقال : « وفي هذه الحركة [حركة المنصور الى قفصه لاخماد ثورتها] اخترع افراك [كذا] المعد لنزوله في غاية الحسن والجمال ، وقدم الارتقاء الى تينمل لزيارة قبر المهدي على جري عوائد سلفه في تيمنهم بتقديمه ، وقضاء حقه وتعظيمه ، وشرع في أثناء زيارة قبر امامه في نظر مصالح البلاد »[10] .

(8) ابن القطان ـ نظم الجمان ـ140

(9) انظر : محمد عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 2 / 577

(10) ابن عذارى ـ البيان المغرب : ق3 / (157) .

ويبدو أن سائر الخلفاء الموحدين الذين جاؤ وا بعد المنصور كانوا ـ فيما عدا المأمون ـ متبنين لعقيدة المهدية تبنياً يتراوح بين اعتقادها والالتزام بها ومقاومة المعارضين لها ، وبين اجراء الرسوم عليها ظاهراً مع اضمار التشكك فيها باطناً .

فأبو محمد عبد الله العادل (تولى من سنة 621 هـ / 1224 م الى سنة 624 هـ / 1226 م) كان يعتقد المهدية ، ويكرم العلماء المتبحرين فيما تركه المهدي من المؤلفات ، الحافظين لما تشتمل عليه العقائد ، وذلك مثل أبي عبد الله يوسف بن واندين ، فقد كان يحضره في مجلسه بمحضر علية الناس ليعرض علومه وخاصة الموطأ[11] .

أما عبد الواحد الرشيد (تولى من سنة 630 هـ / 1232 م الى 640 هـ / 1242 م) ، فإنه قام باعادة الاعتبار الى العقيدة المهدية بعدما جد المأمون في ازالتها كما سيأتي بيانه ، غير أنه يبدو أن هذا العمل منه كان عملاً سياسياً يقصد به استرضاء الموحدين الذين كسرهم المأمون ، سعياً منه الى تدعيم الحكم وتوحيد الصف ، فقد ذكر ابن عذارى أنه لما استدعى الموحدين ليعودوا الى الالتفاف به بعدما انفضوا من حول أبيه « كانت لهم شروط قبل دخولهم ، وهي إعادة ذكر اسم الامام المهدي في الخطبة ، واسمه في المخاطبات ، ونقشه في السكة من الذهب والفضة . . . فأسعفوا فيه ، وسمعت موجبات وصولهم وانتظامهم ، ولما احتلوا منازلهم ، وبقوا بها أياماً ، ولم يعد شيء من تلك العوائد ساءت ظنونهم ، وكانوا في أمر مريع من توقع القطع بهم فيما هو عمدتهم التي عليها يعتمدون ، وبهديها يهتدون ، ونما خبر تأثرهم بذلك الى الرشيد أميرهم ، فسكن نفوسهم ، وجدد تأنيسهم باعادة تلك العادة واجرائها على القوانين المعلومة المستقيمة »[12] .

ويبدو أن أبا جعفر المرتضى (تولى الحكم من سنة 646 هـ / 1248 م الى سنة 665 هـ / 1266 م) كان من أكثر الأمراء الموحدين تشيعاً للمهدية واعتناقاً لها ، وهو

---

(11) نفس المصدر : 124

(12) ابن عذارى ـ البيان المغرب : ق3 / 305 ، وانظر ص451 ، والشاطبي ـ الاعتصام : 1 / 257

ما يتبين مما رواه ابن عذارى من أن شخصاً يدعى ولد بن الصقر ردّ على الخطيب في خطبته ، وكذبه وذلك حين فاه بعصمة المهدي ، فأودعه المرتضى السجن بذلك ، ثم قتله بتحريض من الأشياخ والوزراء من الموحدين(13) .

أما الحفصيون بافريقية ، فقد كانوا في مبدأ أمرهم يجرون عاداتهم في الأختام والمراسلة والخطب على رسوم المهدي ، وخاصة منهم أبو زكريا الحفصي الذي أعلن انفصاله عن الدولة الموحدية فيما يشبه الاحتجاج على دعوة المأمون الى التخلي عن المهدية ، فأسقط اسم الأمير الموحدي واقتصر على الدعاء للمهدي ، والخلفاء الراشدين(14) ، ولكن هؤلاء الحفصيين يبدو أنهم لم يكونوا يلتزمون المهدية موقفاً عقدياً ، مما جعل اعتبارها الظاهري يخف شيئاً فشيئاً حتى جاء ابن اللحياني وأبطل اسم المهدي من الرسوم والخطب(15) .

ب ـ موقف العلماء :

نعثر على أسماء عدد من العلماء تبنوا آراء ابن تومرت في الامامة ، وتصدوا لشرحها والدفاع عنها ، وألفوا في ذلك الكتب والرسائل المنفردة ، أو أثبتوه في مؤلفات عامة ، الا أنه من الصعب أن نميز في هؤلاء بين من كان صادقاً في اعتقاده ودفاعه ، وبين من كان يتخذ ذلك ذريعة للتقرب من الحكام الموحدين قضاء للمآرب ، واقتناصاً للمناصب ، ولذلك فإننا سنعتبر ظاهر الأقوال ، مبدين بعض الملاحظات عندما تتوفر المرجحات .

وأشهر من عرف من المؤرخين بالولاء للمهدي ، واعتقاد مهديته وجملة آرائه ثلاثة : أبو بكر الصنهاجي المعروف بالبيدق (ت555 هـ / 1160 م)(16) ، كما يظهر في كتابه « أخبار المهدي بن تومرت » ، وعبد الملك بن محمد بن صاحب

(13) ابن عذارى ـ البيان المغرب : 452 ، وانظر الشاطبي ـ الاعتصام : 276/2 .

(14) انظر : الزركشي ـ تاريخ الدولتين : 27,24

(15) نفس المصدر : 62 ، وانظر ما تقدم ص 379

(16) هو من أصحاب المهدي الأوائل رافقه منذ حل بتونس عند رجوعه . انظر ترجمته في : عبد الحميد حاجيات ـ مقدمة تحقيقه لأخبار المهدي بن تومرت للبيدق : 7 وما بعدها .

الصلاة (ت596 هـ / 1199 م)(17) كما يظهر في كتابه « المن بالامامة » وأبو الحسن علي بن محمد بن القطان (ت628 هـ / 1230 م)(18) كما ظهر في كتابه « نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان » ، فقد كان ثلاثتهم مؤمنين بالمهدي وآرائه ، معظمين له ، مدافعين عنه ، منافحين عن مهديته الى حد بعيد ، وأكثرهم في ذلك تطرفاً ومغالاة الى حد السذاجة أبو بكر الصنهاجي ، ثم يليه في ذلك ابن القطان مع كونه أكثر منه علماً وأرجح عقلاً ، فيما يميل ابن صاحب الصلاة الى شيء من الرصانة والاعتدال في الايمان بالمهدي وآرائه .

أما علماء العقيدة والعلوم العقلية المعتقدون للمهدية المدافعون عنها ، فقد وردت علينا أخبار كثير منهم ، ووصلتنا آثار ومؤلفات بعضهم ، وسنكتفي فيما يلي بذكر بعض اللامعين منهم .

فمنهم أبو عبد الرحمان بن طاهر (ت579 هـ / 1183 م)(19) الذي ألف رسالة في البرهان على ثبوت امامة المهدي ومهديته ، وهي المعروفة « بالرسالة الكافية في البرهان على المهدي » ، وقد أوردها ابن القطان مقدماً لها بقوله : « رسالة يثبت فيها أمر الامام المهدي رضي الله تعالى عنه بالدليل والبرهان على طريق المنازعة بين النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء عقلاً ونقلاً »(20) .

وسلك في هذه الرسالة مسلكاً فلسفياً يقوم على الحوار بين النفس الأمارة بالسوء التي تطرح شكوكاً في إمامة المهدي وعصمته ، وبين النفس اللوامة التي تبدد تلك الشكوك بما تطرح من البراهين العقلية والنقلية ، وينتهي الحوار بازالة الشكوك واثبات امامة المهدي .

---

(17) انظر ترجمته في : عبد الهادي التازي ـ مقدمة تحقيق المن بالامامة : 10 وما بعدها .

(18) وقع خلاف في هذا المؤلف هل هو أبو الحسن أو هو ابن له يسمى أبا علي أو أبا محمد ، وقد رجح الدكتور محمود مكي أنه من تأليف الابن لما ورد في الكتاب من أحداث وقعت بعد وفاة أبي الحسن بزمن طويل (أنظر تفصيل ذلك في مقدمة تحقيقه لنظم الجمان : ز وما بعدها) وانظر أيضاً : عبد الله علي علام ـ الدولة الموحدية بالمغرب : 23 وما بعدها .

(19) انظر عنه ما سبق ص 245

(20) ابن القطان ـ نظم الجمان : 50

ويلخص ابن طاهر رأيه في المهدي بقوله : « إن الامام المهدي أبا عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه مهدي على الحقيقة ، وملك على الاطلاق ، وامام أول ، وأنه الذي بشر به جده صلى الله تعالى وملائكته الكرام عليه وسلم ، فكان ينتظر ويؤمل »(21) .

وقد استهل براهينه على ذلك باثبات أن المهدي هو الرجل المنتظر والمؤمل كما ذكرته الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر ، ذلك لأنه استطاع أن يرفع ظلم المرابطين وجبروتهم وضلالهم المستفحل ، وأن يظهر عليهم فيبسط الهداية ويقيم العدل ، وبذلك يكون قد « أوفى بالأمنية على منتهاها ، والأمر حتى الآن ينساق ويتصل ، ويطرد ولا ينفصل ، وكل ما جاء به هو الذي ندب اليه جده صلى الله عليه وعلى ملائكته الكرام وسلم ، أيها الناس ، أفليس هذا قد جاء بهدى ؟ فهو مهدي حقيقة ضرورة »(22) .

ثم يبرهن على أن المهدي امام أول وملك على الاطلاق باثبات فضائله الخلقية ، ومعرفته بخصائص النفوس البشرية ، وتبريزه في العلم ، فإذا هو من كل ذلك « عارف بالفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية ، وهذا هو الامام الأول الذي يستحق أن يكون ملك المعمورة الكونية ، وارتفعت درجته عن أن يكون خادماً لشيء من الأجزاء المدنية ، بل مدبر للكل حتى تحصل للناس السعادة الحقيقية ذلك هو الفوز العظيم »(23) .

ثم يشرع بعد ذلك في البرهان على انطباق الأوصاف التي وردت بها الأحاديث في المهدي المنتظر على ابن تومرت ، موردا إشكالاً خطيراً جاء على لسان النفس النزوعية ، وهو قولها : « عسى أن تكون تلك الصفات [صفات المهدي المنتظر] اتفقت فيه اتفاقاً ، ثم ان المهدي المبشر به الحامل لتلك الصفات سيأتي في

---

(21) نفس المصدر : 52

(22) نفس المصدر : 53

(23) نفس المصدر : 54

المستقبل ، فأنى لك أن هذا هو المبشر به المنتظر المؤمل ؟ »(24) ، ولا يستطيع أن يحل هذا الاشكال حلاً حقيقياً ، بل يكتفي بالقول : انه اشكال يوقع في التناقض والكفر ، لأن هذا السؤال يحق في شأن كل من يقوم بالمهدية ، وإذاً يصبح الشرع قد أخبر عن معنى غير مفيد ، وقال قولاً بشارته باطلة ، وبذلك يصبح لا مناص من أن تنظر الصفات الواردة في الخبر ، وتطابق بالصفات المتصف بها المهدي .

ثم يشرع في هذه المطابقة صفة صفة مبيناً دقة التطابق بتحليل الأحاديث الواردة في المهدي من جهة ، وتحليل أوصاف المهدي من جهة أخرى لينتهي باعلان النفس النزوعية اقتناعها بالمهدي ، وزوال الشكوك عنها قائلة : « أيتها النفس المطمئنة ، نعم صدقت وأرشدت ، واستجدتك البيان فأجدت ، الآن حصحص الحق . . . . وتبين أن أبا عبد الله محمد بن عبد الله رضي الله تعالى عنه هو المهدي ، وانجلت عنه غيابة الامتراء والريب . . . . واذ قد تبين لي أن قولك هذا هو الصدق ، فأنادي بأعلى صوتي : المهدي أبو عبد الله محمد بن عبد الله الفاطمي رضي الله تعالى عنه ، هو الذي بشر به جده صلوات الله تعالى عليه وسلامه ، وهو الامام الأول والملك على الاطلاق الذي كان ينظر ويؤمل »(25) .

ويتبين من تحليل هذه الرسالة أن الأسلوب الذي انتهجه فيها صاحبها أسلوب تلوح عليه الكلفة فتوقعه في كثير من الأحيان في ضعف الاستدلال ، الى جانب ثقل وركاكة في العرض ، وهو ما يرجح أن يكون الرجل غير معتقد للمهدية ، ولكن سلك هذا المسلك ، وكتب هذه الرسالة تزلفاً للموحدين ، ولعل ما ذيل به رسالته من اطراء بالغ لعبد المؤمن ، وما آل اليه أمره من رياسة « مرسية » ، وما ذكره عنه ابن الأبار من أنه « تلون للناس رغبة في السلامة » تصلح كلها مرجحات لما ذكرناه(26) .

(24) نفس المصدر : 57

(25) نفس المصدر : 72

(26) انظر : محمود مكي ـ تحقيق نظم الجمان : 50

ومنهم المجهول الذي شرح أعز ما يطلب ويبدو من تأليفه أنّه متبحّر في العلم ، وواسع الإطلاع على المذاهب الكلامية ، وقد كتب مجلداً ضخماً في شرح كتاب أعز ما يطلب دون أن ينهيه ، ولم أتم شرح كافة تعاليم المهدي المشتمل عليها مجموع أعز ما يطلب لاستوجب ذلك منه مجلدات كثيرة لشدة ما يوسع في الشرح ويطنب فيه .

وقد بدا في هذا الشرح شديد الحماس للمهدي ، قوي الايمان بمهديته وعصمته الى حد الافراط ، ومن أقواله في ذلك : « قول المعصوم رضي الله عنه : وأما المناظر فليس هذا زمانه ، وهو رضي الله عنه وان أطلق اللفظ فإنما عنى نفسه ، اذ لم يكن في زمانه من يقابله ويماثله ، بل كل أهل زمانه في حكم الافتقار الى التعلم منه ، والأخذ عنه ، وهم قد عرفوا ذلك ، لكن أخذتهم العزة بالاثم ، فكان حسبهم جهنم ولبئس المهاد، وهذا بين لاخفاء به ، لكونه رضي الله عنه مبعوثاً لتجديد الدين واحياء العلم واقامة الشرع »[27] .

ومن قوله في اثبات العصمة للمهدي : « علمه رضي الله عنه ليس كعلم غيره الذي لا يتوصل اليه الا بعد جهد وعناء ، وركوب نصب وشقاء ، بل كعلم الخضر الذي قال فيه جل ثناؤه ﴿ وعلمناه من لدنا علماً ﴾ (الكهف / 65) فضلاً من الله ونعمة وكرامة ورحمة ، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، وكيف لا يكون بهذا الوصف من قال فيه جده عليه السلام : يتبع أثري ولا يخطىء ، وهل يصح اتباعه ﷺ من غير ما خطإ الا بمثل هذا العلم العصمي الذي خص الله به مهديه رضي الله عنه ، وعلم غيره ليس بهذا الوصف من العصمة والهداية، فهو يخطىء ويصيب »[28] .

ويعتبر هذا الشرح في عمومه دفاعاً عن امامة المهدي ومهديته وعصمته ، واستدلالاً عليها بالبراهين العقلية والنقلية[29] ، وهو مع ذلك يشتمل على فوائد علمية وتاريخية كبيرة ، ويعتبر صاحبه من العلماء المحققين ، لولا ما يقع فيه في كثير من الأحيان من مغالاة مفرطة في التعصب للمهدي والافتتان به .

(27) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب : 48 ظ ، 49 و .

(28) نفس المصدر : 43 ظ ، 44 و .

(29) انظر على سبيل المثال ما ورد في الصفحات : 59 ظ ، 65 ظ ، 75 و ، 158 ظ .

ومن هؤلاء العلماء عبد الله بن محمد بن حماد بن زغبوش المكناسي (ت 594 هـ / 1197 م) [30]، فقد ذكر عنه ابن غازي أنه كانت له عناية بتآليف المهدي، وبما أملاه خليفته أبو محمد عبد المؤمن وله في اثبات هذه الهداية موضوع استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز، وكان شيوخ طلبة الموحدين يسألون أبداً عن هذا الكتاب ويثنون عليه وعلى واضعه الى أن ولي الشيخ أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن أيوب المصالي عمل مكناس وكان متشيعاً للمهدي حافظاً لتآليفه قائماً على مذهبه، من طلبة الموحدين وزهادهم، وكان ناقداً عليهم غير راض عما ابتدعوه، فألح في طلب هذا الكتاب حتى ظفر به، فكان آخر العهد به[31].

والى جانب هؤلاء الذين يبدو أنه غلب عليهم الجانب المهدوي في اهتماماتهم العلمية العقدية، نجد مجموعة أخرى من العلماء تناولت آراء ابن تومرت بصفة عامة، أو تناولت بالأخص الجانب الأشعري منها، وسنتحدث عن بعضهم عند تناول الأثر الأشعري لآراء المهدي.

ويجدر أن نلاحظ أن هؤلاء العلماء العقليين الذين انتصروا للمهدية كانوا كلهم من الدرجة الثانية في العلم فما دونها، ولا نجد فحولاً من العلماء المبرزين تبنوها مذهباً، وانتصروا لها بالأدلة، ولو قدر لرجل مثل ابن طفيل أو ابن رشد[32] ـ وكلاهما عاش في البلاط الموحدي ـ أن يعتنق المهدية ويدافع عنها، لكان

---

(30) انظر ترجمته في: ابن الابار ـ التكملة: رقم 1486 باسم عبد الله بن حماد (ط: مدريد 1887).

(31) ابن غازي ـ الروض الهتون ـ 29-30، وانظر: المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . . : 60

(32) لا شك أن العقلية الفلسفية الناقدة هي التي عصمتهما من اعتقاد المهدية، الى جانب كونهما عاشا في كنف أبي يوسف وأبي يعقوب اللذين لم يكونا من المتحمسين في حقيقتهما للمهدية كما بيناه.
على أنه جاء في نفح الطيب (1 / 609) أن أبا زكريا بن طفيل نقل من كتاب جدّه أبي بكر بن طفيل قصيداً في المهدي هذا مطلعه:

سلام على المهدي أما قضاؤه فحتم وأما أمره فمؤكد

ولسنا ندري ما إذا كان هذا الكتاب هو من شعر ابن طفيل، أو هو من ملكه ويشتمل على أشعار لغيره. ونرجح الثاني لأن هذا القصيد لو كان من شعره لطار ذكره في الآفاق لشهرة ابن طفيل وتشجيع الموحدين على نشره. ومما =

لها في المغرب مصير آخر ، بما لها من القدرة على تأسيس مدرسة فكرية تنهض بتكوين تيار عام مناصر للمهدية ، يضمن لها شيئاً من الرسوخ رغم المحيط العام المناهض لها ، أما مناصرة العلماء الآنف ذكرهم فإن دورها لم يعدُ المجال التعليمي التثقيفي العام ، وكانت قاصرة على التأصيل المذهبي المؤثر .

وقد وجدت عقيدة المهدي النصير في طبقة الشعراء ، الا أن هؤلاء أكثر من غيرهم خلطاً لاقتناعاتهم الحقيقية بما يصطنعونه اصطناعاً للتكسب واسترضاء الأمراء ، مما يجعل التمييز بين الصادق منهم في اعتقاده وبين المزيف أمراً صعباً .

ومما قاله أحد شعراء الجزائر وفد على الأمير أبي يعقوب يوسف وهو بتينمل :

سلام على قبر الامام الممجد	سلالة خير العالمين محمد
ومشبهه في خلقه ثم في اسمه	وفي اسم أبيه والقضاء المسدد
ومحيي علوم الدين بعد مماتها	ومظهر أسرار الكتاب المسدد
أتتنا به البشرى بأن يملأ الدنى	بقسط وعدل في الأنام مخلد
ويفتتح الأمصار شرقاً ومغرباً	ويملك عرباً من مغير ومنجد
فمن وصفه : أقنى وأجلى وانه	علاماته خمس تبين لمهتدي :
زمان ، واسم ، والمكان ، ونسبة	وفعل له في عصمة وتأيد (33)

ومما قاله أحد الشعراء :

سلام على المهدي أما قضاؤه	فحتم ، وأما أمره فمؤكد
امام الورى عم البسيطة عدله	على حين وجه الأرض بالجور أربد

= يؤيد ذلك أن ابن طفيل في القصيدة الشهيرة التي حث فيها الاعراب على الجهاد مع الموحدين ذكر المهدي ذكراً مجرداً عن المدح بل مجرداً عن أن يفهم منه أنه ابن تومرت ، وهو ما يظهر في قوله :

وقد جعل الله النبي وآله	ومهديه منكم بلا عيب عائب

وفي قوله :

وطائفة المهدي منكم وانها	لتحنو عليكم باتصال المناسب

انظر : ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 412-13)

(33) انظر : المراكشي ـ المعجب : 257 .

بصـير رأى الـدنيا بعـين جلية فلـم يغنـه الا المقـام الممجد [34]

ومما قاله شاعر آخر :

سـل دعـوة المهـدي عن آثاره تنبيك أن ظبـاه قمـن ازاءها
فغـزا عداهـا واستـرق رقابها وحمـى حماهـا واستـرد بهاءها
قبضـت يداه على البسيطـة قبضة قادت له في قده أمراءها [35]

وقد كان للمهدي صدى عند بعض شعراء المشرق نذكر منهم عمارة اليمنى (ت 569 هـ / 1173 م) [36] الذي يقول في سياق مدحه لأحد الفاطميين بمصر :

هذا المحـدث عنـه في ثيابـك يا شمس الهدى والعلى يصغى الى كلمي
هذا ابـن تومـرت قد كانـت بدايته كما يقـول الـورى لحما على وضم
وقـد ترامـى الى أن أمسـكت يده من الـكواكب بالأنفـاس والكظم
وكان أول هذا الـدين من رجل سعـى الى أن دعـوه سيد الأمم [37]

وقد كان لعمارة هوى شيعي ، مما يرجح أن يكون معتقداً لفكرة المهدية وان يكن في هذه الأبيات عرض لابن تومرت بما يفهم منه الاعجاب به ، والاستعظام لنجاح دعوته السريع فحسب .

ج ـ موقف العامة (وطائفة العكازين)

لا شك أن الدعوة التي قام بها المهدي أنشأت طبقة من العامة تؤمن به اماماً مهدياً ، وتعتنق كل ما جاء به من الآراء ، وكانت طلائع تلك الطبقة أولئك الذين استجابوا له من قبائل السوس ونصروه ، ثم نصروا من بعده عبد المؤمن حتى تم له

(34) انظر : المقري ـ نفح الطيب : 1 / 609

(35) انظر نفس المصدر : 2 / 482

(36) انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 431 ، وفيه أنه كان فقيهاً شافعياً متعصباً للسنة ، اتصل بالفاطميين في مصر ومدحهم ، ولما تولى صلاح الدين مدحه أولاً ، ثم تآمر عليه لفائدة الفاطميين ، فقتله صلاح الدين مع جماعة . ولكن أشعاره تدل على أنه ينطوي على ميل شيعي .

(37) عمارة اليمنى ـ النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية : 1 / 353-54

الأمر ، ولا شك أن قيام الدولة وعلو أمرها ساعد على انضمام أعداد أخرى الى هذه الطبقة المؤمنة بالمهدي ، وكان يطلق على هؤلاء اسم « الموحدين » .

الا أننا لا نستطيع على وجه الدقة أن نقدر حجم هذه الطبقة الشعبية التي آمنت بالمهدي ودعوته ، فالمؤرخون لم يصفوا ذلك وصفاً كافياً على عادتهم في اهمال شؤون المجتمع والاطناب في وصف شؤون الساسة والحكام ، ولكن حركات الارتداد عن الولاء للموحدين التي كانت تحدث بكثرة بين القبائل منذ عهد المهدي وفي عهود خلفائه من بعده[38] ، وكذلك الانحسار الذي آلت إليه عقيدة المهدية بعد زوال دولة الموحدين[39] ، تقوم شواهد على أن انتشار هذه العقيدة في العامة كان انتشاراً محدود الحجم بالنظر الى مجموع أهل المغرب ، وليس ما ورد في كتب التاريخ التي وصفت غزو عبد المؤمن من تتالي إدانة القبائل له بالتوحيد الى أن تم له الأمر[40] الا وصفاً لخضوع سياسي لا يرافقه في كثير من الأحيان خضوع عقدي .

وأكثر من اعتقد المهدية من العامة كانوا بالمغرب الأقصى في بلاد السوس ، وحول العاصمة مراكش ، وفي منطقة مكناس ، أما المغرب الأوسط وافريقية فعلى الرغم من امتداد السلطان الموحدي اليهما ، فإن المد العقدي المتعلق بالمهدية لم يصل اليهما على مستوى العامة الا أن تكون حالات فردية ضيقة ، لم يبق لها من أثر بعد انحسار السلطان الموحدي .

ولا شك أن العهد الأول من حياة الدعوة الموحدية ، وهو خاصة عهد المهدي وعهد خلفائه الثلاثة الأول قد شهد أوج الحماس للمهدية في أوساط العامة ، كما أنه قد يكون شهد أوج الامتداد العددي ، وذلك لأن كل عقيدة أشد ما يكون أهلها حماساً لها في أول عهدها لكثافة الدعوة اليها ، واستهواء جدتها ، وقد وصف المراكشي مشهداً من المشاهد التي تصور هذا الحماس الشعبي ، وذلك عندما زار

---

(38) انظر في ذلك : البيدق ـ أخبار المهدي : 155 وما بعدها ، والمراكشي ـ المعجب : 324-25

(39) لم يبق في العهد المريني أثر لهذه العقيدة الا عند من عرفوا بالعكازين كما سنبينه بعد حين .

(40) انظر بالأخص : البيدق ـ أخبار المهدي : 83 وما بعدها .

الأمير أبو يوسف يعقوب قبر المهدي بتينمل فكان « ذلك اليوم في تينمل يوماً عظيماً ، اتصل التكبير من كل جهة ، وجاء النساء يولولن ويضربن بالدفوف ويقلن بلسانهن : صدق مولانا المهدي ، نشهد أنه الامام حقاً »(41) .

ومن المرجح أن بداية عهد الانحطاط الموحدي رافقتها بداية في ضمور اعتقاد العامة في المهدية ، ذلك لأن النجاح الباهر الذي حققه الموحدون في أول عهدهم في كل ميدان ، كان عاملاً مشجعاً على الاعتقاد بالمهدية ، فلما بدأ يرتد شيئاً فشيئاً ، ولد ارتداده في النفوس عامل الزهد في هذا الاعتقاد ، يؤزره ويعمقه ما حدث من المقاومة الداخلية للمهدية ، تلك التي بلغت أوجها عند أبي العلاء المأمون .

فلما كانت طلائع بني مرين تدك حصون الموحدين ، وتعمل على اسقاطهم سياسياً وعقدياً ، تسارع ارتداد العامة عن عقيدة المهدية ، ولا شك أن عامل الخوف كان أحد عوامل هذا التسارع حيث كان المرينيون ينهجون منهج العداء الصارخ للمهدي وعقائده ، ويعملون جهدهم على ازالة هذه العقيدة من أذهان الناس ، وهو ما يدعو الكثيرين الى التخلي عنها خوفاً من سطوة الحكام الجدد ، وطلباً للأمن والهدوء .

ولما تم النصر للمرينيين أصبح ما تبقى من العامة متشبثين بالمهدية يعيشون على هامش الحياة السياسية والاجتماعية ، ولعلهم أصبحوا في حالة من الاستضعاف والاهمال عملت دوماً على تهوين عقيدتهم في أنفسهم بما يجعل الكثير منهم يتخلى عنها ليندمج في الحياة المغربية العامة .

الا أن بعض المصادر تشتمل على معلومات قليلة تفيد أن أنصار المهدي وأتباعه ، استمر وجودهم الى ما بعد القرن العاشر ، وأن الوضع العام المضاد لهم ، قد آل بهم الى أن اتخذوا مظهراً طائفياً ، وربما تكون الظروف القاسية التي أحاطت بهم ، قد دفعت بهم الى شيء من المغالاة في معتقداتهم طلباً للحفاظ على النفس شأن الأقليات حينما تحف بها الظروف المعادية لها .

---

(41) المراكشي ـ المعجب : 368

وتعرف هذه الطائفة الباقية على عقيدة المهدي بطائفة « العكازين » أو الطائفة « التومرتية » ، وقد بقي لها وجود الى عصر أبي عبد الله محمد بن الحسن المجاصي (ت 1103 / 1691)(42) والحسن اليوسي (ت 1111 هـ / 1699 م) حيث أوردا عنهم في النوازل والمحاضرات بعض الأخبار العيانية كما سنذكره بعد حين . ويبدو أن قبيلة جزناية كانت تستغرق أفراد هذه الطائفة ، حتى لقد سميت أحياناً بطائفة جزناية ، واستوت بذلك هذه الأسماء الثلاثة في الدلالة عليها ، واستعملت على اختلافها في المصادر التي نقلت أخبارها ، فقد ورد في نوازل المجاصي قوله : « وأصحاب ابن تومرت المذكور هم المسمون بالعكازين »(43) . كما نقل أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914 هـ / 1508 م) (44) في كتابه المعيار جواباً لمفتي تازة عن سؤال يتعلق بطائفة جزناية ، وجاء في جوابه ما يؤكد أن المقصود بهم أتباع المهدي(45) ، كما جاء في محاضرات اليوسي في مجرى الحديث عن هذه الطائفة تسميتهم بالطائفة التومرتية(46) .

وكانت هذه الطائفة منتشرة في المنطقة الممتدة بين فاس ومراكش كما ذكره المجاصي في قوله : « سكناهم بين القاعدتين العظيمتين حاضرتي المغرب فاس ومراكش داري العلم والدين »(47) ، ويبدو أن هذه المنطقة هي التي كانت مستقراً قديماً لقبيلة جزناية .

وتفيد الأخبار الواردة عن العكازين أنهم كانوا في توتر مستمر مع المناخ الاجتماعي المحيط بهم ، وأنهم في خضم ذلك التوتر لم يفقدوا تلك الصلابة التي نفثها

---

(42) فقيه ناقد ناظم ، ولد بمكناسة وتولى القضاء بها ، من آثاره : تقييد في الاشراف ، وتقييد في مسألة العكاكزة . انظر : كحالة ـ معجم المؤلفين : 9 / 211

(43) المجاصي ـ النوازل : 95

(44) فقيه مالكي ، أخذ عن علماء تلمسان ، ثم فر الى فاس بعد سوء علاقته مع الحكام ، وهناك توفي سنة 914 هـ ، من كتبه « ايضاح المسالك » و« المعيار المعرب » . انظر ترجمته في : ابن مريم ـ البستان : 53

(45) الونشريسي ـ المعيار : 352/2 .

(46) اليوسي : المحاضرات : 107 .

(47) المجاصي ـ النوازل : 92

في اتباعه ابن تومرت ، فلم يخلدوا الى اليأس والاستسلام ، بل عاشوا حالة من الصراع مع المجتمع الرافض لهم ما فتئوا يسعون فيه الى اثبات وجودهم وضمان استمرارهم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المجاصي من أنه شاهد قضية شخص منهم مثل بين يدي الأمير بمكناسة ،فاستفهمه قائلاً له : من أنت ؟ فقال : عكازي ، فأعاد عليه السؤال ، فأعاد عليه نفس الجواب ، فقدم لتضرب عنقه ، فاستهل بالشهادة ، وأظهر الانابة والاقلاع ، فتركه وخلى عنه(48) .

وجاء في المعيار أنه ورد فيهم في القرن الثامن ظهير من السلطان يأمر بأن يبحث عن أمرهم ، فاجتمع الناس عليهم في المسجد ، وبحثوا فلم يوجد عندهم شيء من العلم ، فاتفق الناس يومئذ على انهم قوم جهلة ، وأنهم يستتابون ، فإن تابوا والا قتلوا ، فتابوا وانصرفوا ، وما افلتهم من القتل يومئذ الا توبتهم(49) .

ومن مظاهر صمودهم في هذه الظروف الصعبة ، أنهم كانوا يقومون بالدعوة لمذهبهم بالانبثاث بين القبائل ، ولم يكونوا يعدمون من يسمع مقالاتهم ويتأثر بأقوالهم ، وهو ما صوره المجاصي في قوله : « .... وهم مع ذلك دعاة متفرقون في القبائل ، ومنكوشون في الخلق ، ضالون مضلون ، يدب مذهبهم في الناس بأخفى من دبيب النمل »(50) .

وكان من بينهم العلماء الذين يؤلفون في مذهبهم ، وينافحون عن آرائهم ، ويتزعمون صراعهم ، ومن بين هؤلاء أبو زيد عبد الرحمان اللجائي ، وقد حكى عنه اليوسي أنه وقع اليه كتابان من كتبه في التصوف هما « قطب العارفين » ، و« شمائل الخصوص » ، وكان يستحسنهما مع العلم بأن مؤلفهما ليس من فحول العلماء ، واتفق له أن يزور جبل لجاية موطن هذا المؤلف ، فأراد أن يزيد معرفة بهذا

(48) نفس المصدر والصفحة

(49) الونشريسي ـ المعيار : 2 / 358 ، وانظر : المجاصي ـ النوازل : 94

(50) المجاصي ـ النوازل : 89 / 90

الرجل من خلال تآليفه ، فقصد أبناءه الذين أخرجوا له كتاباً من كتبه سماه « المقصد الأسنى في المهدي الاقنى » ، فلما رآه ظنه يتكلم في المهدي المنتظر على نحو ما تكلم عليه الأيمة ، فاذا هو يتحدث عن المهدي ابن تومرت ، واذا هو من الطائفة التومرتية ، وينهي اليوسي هذه القصة بقوله : « ولما فصلنا عنهم ، تأملت فقلت : حصل العلم بأن هذا الرجل من تلك الطائفة ، والعلم بأن تلك الطائفة قد كان فيها من يحتج لدعواهم الباطلة من أهل العلم ، وهاتان فائدتان غريبتان ، فلم تضع الخطوات »(51) .

ويبدو أن التوتر بين طائفة العكازين ومحيطها لم يكن حادّاً مع طبقة العامة من الناس ، وهو ما يفيده قول المجاصي السالف الذكر من أنهم كانوا يتفرقون في القبائل وينبثون في الخلق ، ولكنه يبلغ أوجه مع الأمراء والولاة كما تفيده قصة العكازي مع الأمير بمكناسة المتقدمة الذكر ، ولم يكن موقف الحكام هذا الا مستمداً من موقف الفقهاء والقضاة أولئك الذين وقفوا موقف العداء الصارخ من العكازين عبر القرون ، وتصدوا لهم بالمقاومة الشديدة ، وأصدروا الفتاوى المتتالية في تبديعهم وتكفيرهم .

ففي القرن السابع أثر عن أبي يعقوب يوسف بن موسى المحساني السبتي (ت بعد 686 هـ / 1287 م)(52) قوله : كان بغربنا اثنان العكازون والسلمانيون(53) يتقدم اليهم ، فإن تابوا والاّ قوتلوا . وقد نقل هذا القول عنه محمد بن ابراهيم بن خليل التتائي (ت 942 هـ / 1535 م)(54) في شرحه

---

(51) اليوسي ـ المحاضرات : 108 . ويصف أيضاً كيف أنه خاب أمله الذي كان يضعه في هذا العالم ، فاستعجل القيام والخروج عن ذلك المقام ، دون انتظار ما يصنعون له من الطعام .

(52) فقيه محدّث ، أخذ الحديث عن ابن الصلاح ، ومن تلاميذه أبو عبد الله الصديني . انظر ترجمته في : احمد بابا ـ نيل الابتهاج : 352 .

(53) انظر عنهم : المنوني ـ التيارات الفكرية في المغرب المريني : 47 ، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين : 247

(54) قاضي قضاة مصر ، فقيه فرضي ، تولىّ القضاء ثم اشتغل بالتأليف ، ومن مصنفاته « فتح الجليل » ، و« جواهر الدّرر » . انظر ترجمته في ـ احمد بابا : نيل الابتهاج : 335 ، وفيه الحساني .

على رسالة ابن أبي زيد القيرواني كما ذكره المجاصي في نوازله(55) .

وفي القرن الثامن ذكر المجاصي أيضاً أن الشيخ يوسف بن عمر(56) كانت له فتوى في العكازين تطابق فتوى المحساني ، كما أن الشيخ الجزولي(57) صرح في شرحه على الرسالة بأنهم في حكم المرتدين ، ووصفهم بأنهم طائفة بدعية خارجة عن السنة بغير تأويل ، وقال انهم يستتابون فإن تابوا والا قوتلوا(58) .

كما ذكر صاحب المعيار أن فقيه تازة ومفتيها أبا عبد الله محمد بن عبد المؤمن وجه اليه سؤال في شأنهم ، فكان جوابه بأنه يلزمهم الكفر لأنهم خارقون للاجماع ، ومن خرق الاجماع فهو كافر يستتاب ، فإن تاب والا قتل ، وذكر أنه وقعت استتابتهم بحضوره وقال انهم اذا ظهر عليهم بعد ذلك أنهم لم يزالوا على بدعتهم ، يخاف عليهم الا تقبل لهم توبة ، ويقتلون من غير استتابة ، لأنهم يصيرون بمنزلة الزنديق الذي لا تقبل منه توبة لكونه يخفي حاله ، فكذلك هؤلاء ، ثم أكد على من والاهم في النصيحة لهم أن ينصحهم في الرجوع عما هم عليه ، لأنهم ان اكتشف امرهم ورفع حالهم ، يخاف أن يؤمر عليهم بالقتل(59) .

وفي القرن العاشر سئل المجاصي عن هذه الطائفة ، وكيف ينفذ الحكم الشرعي عليها في الدماء والأموال وأنواع العقوبات ، وهل هم مرتدون أم زنادقة أم مسلمون عصاة أم كفرة؟ فأجاب بعد شرح حالهم وعقائدهم بأنه لا نزاع بين طوائف العلماء في كفرهم وضلالهم ، وانما النظر في أي أنواعه سلكوا ، هل الزندقة فيقتلون من غير استتابة ؟ أم هم كالمرتدين فتقع استتابتهم ؟ وانتهى آخر الأمر الى

---

(55) المجاصي ـ النوازل : 91, 95

(56) لعله يوسف بن عمر الأنفاسي (ت761 هـ1359 م) أنظر ترجمته في : ابن مريم ـ البستان : 297

(57) يشترك كثيرون في هذا اللقب ، والغالب أن المقصود هنا عبد الرحمان بن عفان الجزولي (ت 741 هـ1340 م) ، انظر ترجمته في : ابن القاضي ـ جذوة الاقتباس : 2 من الكراس33 .

(58) المجاصي ـ النوازل : 90

(59) الونشريسي ـ المعيار : 2 / 358 ، وذكر ذلك أيضاً المجاصي ـ النوازل : 94

اعتبارهم كالمرتدين فيجري عليهم حكمهم لا كالزنادقة مثلما ذهب اليه بعض العلماء(60) .

وقد روى عبد الرحمان اللجائي(61) أحد علماء العكازين ومتصوفتهم في أحد كتبه كما ذكره اليوسي ، أنه امتحن على يد قضاة الوقت حتى دعى الى فاس ثم الى مراكش ، وأنه أنقذه الله من المحنة ورجع الى بلده سالماً(62) ، وهو ما يندرج في سياق هذا الموقف العام من الفقهاء ازاء هذه الطائفة .

وقدخصّص اليوسي رسالة من رسائله شرح فيها نحلة العكازين وبين مذهبهم ومعتقداتهم وأعمالهم ، وانتهى الى تكفيرهم ، الا أن ما عرضه من فواحشهم وغرابة معتقداتهم ، وبعدها عن الاسلام ، لا يمت بأي صلة لآراء المهدي ودعوته ، كما أنها بعيدة عما عرضه المجاصي والونشريسي من أمرهم ، فلعلها طائفة أخرى غير العكازين المنتمين الى ابن تومرت أو فرع من فروعها بلغ به الغلو الى ذلك الحد الذي خالف به الأصل مخالفة كاملة(63) .

أما الآراء التي كانت عليها هذه الطائفة فإنه من الصعب التعرف عليها على وجه الدقة ، ذلك لأن المصادر التي بين أيدينا والتي تسعفنا ببعض المعلومات عنها ، منحصرة فيما نسبه اليها المفتون والفقهاء السابق ذكرهم فيما أصدروه من الفتاوى فيها ، وقد كانت هذه الفتاوى معبرة عن كراهية متزايدة للعكازين لا نطمئن معها كثيراً الى موضوعية ما وقع عرضه من آرائهم ومعتقداتهم ، فلعل تحمس بعضهم للمذهب المالكي والعقيدة الأشعرية تحمساً يبلغ الى درجة التعصب أحياناً ، مع ما قد يكون ترسب في النفوس من جراء موقف الموحدين في مبدأ أمرهم من الفقهاء ، مع ما يمكن أن يكون طرأ في معتقدات العكازين من مغالاة ، تضافرت جميعاً لتؤدي إلى المبالغة والتأويل في عرض الفقهاء لمعتقدات العكازين، وكيف يكون ذلك

(60) المجاصي ـ النوازل : 89 وما بعدها ، وخاصة ص105

(61) هو من رجال القرن العاشر لأن اليوسي المتوفي سنة 1111 اتصل بأولاده ليطلع على كتبه كما مر ذكره .

(62) اليوسي ـ المحاضرات : 107

(63) انظر : رسائل أبي علي الحسن اليوسي : 274 وما بعدها .

العرض موضوعياً مع مثل هذا الغضب الذي يصب المجاصي جامه عليهم في قوله : « هذه الطائفة الملعونة المسؤول عنها قد انتحلت خبائث من المعتقدات ، وشرعت بمذاهب يأنف عنها أكثر الملل والنحل ، والقوم اباحية يستحلون المحرمات ، وينكرون ما علم من الدين بالضرورة ، وقد دامت مفسدتهم ، واستحكمت شنعتهم ، وهم ثلم عظيم في الإسلام ، ليس بهذا الصقع المغربي أعظم منه »(64) . إلا أننا سنحاول مع ذلك أن نتلمس آراءهم من خلال ما نسب اليهم متوخين في ذلك طريق الحذر .

فمن ارائهم المتعلقة بالعقيدة :

أولاً ـ الايمان بامامة المهدي بن تومرت ومهديته ، وتأويل الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر حتى تنطبق عليه ، وتكفير من لا يؤمن به(65) . وهذه العقيدة معهودة عند اسلافهم ، وهي الأساس في بقائهم طائفة متميزة(66) .

ثانياً ـ تفضيل المهدي على أبي بكر وعمر(67) . والمرجح أن هذا من تزيدات خصومهم عليهم ، لأن أفضلية أبي بكر وعمر مدونة في مؤلفات المهدي نفسه(68) ، وهو ما جرى به الأمر عند خلفائه .

ثالثاً ـ تكفير أهل الاسلام ، والامتناع عن أكل ذبائحهم والصلاة خلفهم(69) . وهو ما لا نجد له أصلاً عند المهدي ، وليس من البعيد أن ينشأ عند هذه الطائفة بفعل ما تلاقيه من محيطها الاجتماعي من استنقاص وهضيمة يدفعانها الى التطرف في اصدار الأحكام على الأطراف المقابلة ، وتوخي القطيعة معها .

---

(64) المجاصي ـ النوازل : 89

(65) انظر : الونشريسي ـ المعيار : 2 / 358،352 كما جاء في السؤال الموجه الى فقيه تازة وفي جوابه ، والمجاصي ـ النوازل : 95،94 كما نقل عن المحساني .

(66) الا أن المهدي أثر عنه القول بتكفير من لا يؤمن بالمهدي مطلقاً ولم يصرح بتكفير من لا يؤمن به هو مهدياً . انظر ما قاله في كتاب القواعد : 257

(67) الونشريسي ـ المعيار : 2 / 358،352 والمجاصي ـ النوازل : 94

(68) انظر : ابن تومرت ـ كتاب الامامة : 245 وما بعدها .

(69) الونشريسي ـ المعيار : 2 / 352 ، 358 والمجاصي ـ النوازل : 94

رابعاً ـ تكفير من لم يعلم اثني عشر باباً من التوحيد(70) . ولعل هذه الفكرة تطور لما كان المهدي وبعض خلفائه ألزموا به من حفظ أبواب من التوحيد الذي ألفه المهدي ، ولكن التكفير هنا يغلب أن يكون مناطاً بعدم العلم بمحتوى هذه الأبواب ، لا بحفظ الأبواب نفسه .

خامساً ـ انكار الصفات الإلهية(71) . ولعل هذا تعبير مبالغ فيه عن رأى المهدي في الصفات الذي يجنح فيه الى الاثبات مع التفويض كما بيناه سالفاً(72) .

ومن الآراء الفقهية لهذه الطائفة انهم يعتبرون من نواقض الوضوء لمس ذوات المحارم ، ويقولون ان من حلق ما تحت اللحية فهو مجوسي(73) .

ويبدو من جملة هذه الآراء المنسوبة الى العكازين اذا جردناها مما فيها من مظنة التزيد والتأويل انها باقية في أصلها على ما كانت عليه عند أسلافهم ، الا أن يكون شيء من الجنوح الى الشطط في بعضها أملته عليهم الظروف التي يعيشونها . ولا تزال الحاجة قائمة الى الدراسة المفصلة لهذه الطائفة في سبيل تبين أوضح لآثار المهدي بالمغرب ، ولكن على ما يبدو فإن المصادر عنهم ضنينة(74) .

والى جانب طائفة العكازين ، فإن بعض الآثار لعقيدة المهدية استمر وجودها في الأذهان والعادات عند بعض العامة ، وقد تتخذ أحياناً مظهراً حماسياً كذلك الذي وصفه ابن خلدون في حديثه عن تينمل اذ يقول : « وقبر الامام المهدي بن تومرت بينهم لهذا العهد على حالة من التجلة والتعظيم ، وقراءة القرآن عليه أحزاباً بالغدو والعشي ، وتعاهده بالزيارة ، وقيام الحجاب دون الزائرين من الغرباء ، لتسهيل الاذن ، واستشعار الأبهة ، وتقديم الصدقات بين يدي زيارته على الرسم المعروف

---

(70) الونشريسي ـ المعيار : 2 352

(71) نفس المصدر : 2 / 352 والمجاصي ـ النوازل : 94

(72) انظر ما سبق ص : 196 وما بعدها .

(73) انظر : الونشريسي ـ المعيار : 2 / 352

(74) انظر عن هذه الطائفة ـ المنوني ـ التيارات الفكرية في المغرب المريني : 129 ، وورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين : 246-47 ، وانظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 131 ، وعبد الله نجمي ـ العكاكزة : 59

في احتفال الدولة ، وهم مصممون مع كافة المصامدة أن الأمر سيعود ، وأن الدولة ستظهر على أهل المشرق والمغرب ، وتملأ الأرض كما وعدهم المهدي ، ولا يشكون في ذلك ولا يستريبون فيه »(75) .

وقد ذكر الشاطبي (ت790 هـ / 1388 م) بعضاً من هذه الآثار في سياق تهجينها باعتبارها بدعاً منكرة فقال : « انها ثبتت زماناً طويلاً ثم ذهب منها جملة وبقيت أخرى الى اليوم » (76) . وقال في موضع آخر : « فجرى العمل بجميعها [البدع الموحدية بما فيها المهدية] في زمان الموحدين وبقي أكثرها بعدما انقرضت دولتهم حتى اني ادركت بنفسي في جامع غرناطة الأعظم الرضا عن الامام المعصوم المهدي المعلوم الى أن أزيلت ، وبقيت أشياء كثيرة غفل عنها أو أغفلت »(77) .

ان عقيدة المهدية لئن كان لها بعض الأثر بالمغرب كما ذكرنا مشاهد منه عند مختلف الفئات ، فإن البيئة المغربية التي استحكمت فيها العقيدة السلفية والفقه المالكي لم تكن بيئة صالحة لنمو هذه العقيدة وانتشارها ودوامها ، بل قد انتهضت أصوات المعارضة والرفض لهذه العقيدة ، ولا زالت تشتد وتتعالى شيئاً فشيئاً حتى آلت بها الى الانحسار ، ثم الى الانقراض فلم يبق لها أثر .

2 ـ موقف الرفض للمهدية :

يمكن أن نقول ان الموقف الحقيقي لأهل المغرب من عقيدة المهدية انما هو موقف الرفض والمقاومة لهذه العقيدة ، تراوحاً في ذلك بين الرفض الصامت ، وبين الرفض المناضل بالقلم أو بالسيف . وقد كان حال هذه العقيدة بالمغرب كحال الجرم الغريب يحل بالجسم الحي ، فتستقبله عوامل الرفض ، وتعمل على لفظه ، ولا تزال به في ذلك وان يكن قد مكن لنفسه بعض التمكين حتى يؤول أمره الى الزوال .

---

(75) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 562
(76) الشاطبي ـ الاعتصام : 1 / 171
(77) نفس المصدر : 1 / 256

وقد نجم هذا الرفض منذ وقت مبكر في عهد المهدي نفسه ، ويبدو ان الحس الشعبي العام المتربى على السلفية والمالكية هو الذي كان رائداً في هذا الرفض حيث تمثلت المعارضة الأولى للمهدية في شكل انتفاضات وثورات قامت بها القبائل في عهد المهدي وعبد المؤمن وخلفائهما .

ففي عهد المهدي تلكأت كثير من القبائل في قبول دعوته ، وانتفضت عليه أخرى بعد الاستجابة له ، ونُرجح أن اعلانه للمهدية ، وأقواله في الامامة كان لها الدور الأساسي في ذلك التلكؤ والانتقاض . ويبدو أن أهل تينمل أنفسهم ، راجعوا أنفسهم في دعوته لما وقفوا على أفكاره عن كثب ـ وخاصة ما يتعلق منها بالامامة ـ وذلك عندما حل بينهم وأقام عندهم بدعوة منهم ، وربما يكونون نتيجة تشككهم فيه فكروا في الايقاع به ولكنه كان أسرع منهم ، فبادر بالايقاع بهم كما ذكرناه سابقاً(78) ، وهو ما صوره ابن القطان في قوله : « كوشف من حالهم بما اقتضى له تدقيق النظر في أمرهم »(79) .

وتكشف تلك الحادثة المعروفة بحادثة التمييز(80) عن جانب من بوادر الرفض للمهدية ، فقد كان أبو محمد البشير الذي تولى عملية التمييز « يخرج المخالفين والمنافقين والخبثاء من الموحدين »(81) ، وليس هذا الوصف من البيدق الا تعبيراً متحاملاً عن حالة أولئك الذين داخلهم الشك في المهدي ، وهو ما ذكره ابن عذارى بوضوح في قوله متحدثاً عن نفس الحادثة : « لا يخرج عن اليسار الا من كان شاكاً في أن الامام هو المهدي المعلوم »(82) .

وفي عهد عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف ، تمثل الرفض الشعبي للمهدية في تلك الانتفاضات الكثيرة المتتالية التي قامت بها عدة قبائل في المغرب اثر انتصاب

(78) انظر ما سبق ص : 140

(79) ابن القطان ـ نظم الجمان : 94

(80) انظر ما سبق ص : 140

(81) البيدق ـ أخبار المهدي : 71

(82) ابن عذارى ـ البيان المغرب : قطعة منشورة بهسبريس : 83,82 والذين يخرجون على اليسار هم المتشككون الذين يقتلون .

الدولة بمراكش وقبله[83] ، واذا كانت تلك الانتفاضات تكتسي الصبغة السياسية ، فلا شك أن كثيراً منها كان الدافع اليه أو المنشط له مناهضة المذهب الجديد الذي بنيت عليه الدعوة مناهضة عقدية تتجه بالأخص الى مقولة المهدية وما يتعلق بها ، هذه المقولة الغريبة عن الثقافة المالكية السلفية ، وهو ما نستشفه من قول البيدق في ترجمة الباب الذي عقده لذكر هذه الانتفاضات اذ يقول : « باب نذكر فيه أمر الثائرين المنافقين على هذا الأمر العزيز ، وكيف أخذهم الله أخذ عزيز مقتدر »[84] ، فالتعبير « بالمنافقين » و « الأمر العزيز » يشير الى المحتوى العقدي لهذه الثورات ، كما يشير اليه أيضاً تعبيره عن الخضوع للدولة « بالتوحيد » ، كما قال في أحد الثوار : « جاء سَلاَّم الى الخليفة بتوحيده »[85] ، وقال في آخر : « خرج اليه أبو حفص ، وسكن عليه حتى وحّد »[86] . فهذه القرائن تدل كلها على أن الانتفاضات السياسية على عبد المؤمن وبنيه ، كان الرفض العقدي عنصراً أساسياً من عناصرها[87] .

وقد أخذ هذا التيار الرافض للمهدية دفعاً قوياً ، حينما دب الشك في هذه العقيدة لدى الحكام الموحدين أنفسهم ، ثم نما ذلك الشك شيئاً فشيئاً حتى أصبح موقفاً رسمياً للمراجعة والرفض كما سنراه عند المأمون ، فحينئذ وجد كل من كان في نفسه شيء من هذه المهدية متنفساً للافصاح عما في نفسه ، والتخلي ظاهراً وباطناً عنها من حيث كان يمنعه الخوف من اظهار ما يخالف الموقف الرسمي للدولة .

وقد كانت لظاهرة الشك في المهدية من قبل الساسة الموحدين سابقة في عهد المهدي نفسه ، تمثلت في حادثة الفقيه الافريقي ، ذلك الذي هاله ما وقع في عملية التمييز ، فاستنكر على المهدي هذه المقتلة قائلاً : « كيف تقتل أقواماً بايعوك ودخلوا في طاعتك وتقسم أموالهم ، فأمر به فقتل وصلب ، لأنه كان شك في

(83) انظر تفاصيل ذلك في : البيدق ـ أخبار المهدي : 155 وما بعدها

(84) نفس المصدر والصفحة

(85) نفس المصدر : 157

(86) نفس المصدر : 158 ، والعبارة غير فصيحة ، وهو الطابع المميز لأسلوب البيدق

(87) انظر : محمد زنيبر ـ بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحدين : 47 ، حيث خرّج ثورة محمد بن هود السلاوي هذا المخرج .

عصمته »(88) ، وكان الافريقي واحداً من أعضاء مجلس العشرة(89) الذي كونه المهدي من السابقين الى نصرته ، وجعله للحسم في مهمات الأمور .

وبدا الشك في المهدي جلياً عند أبي يوسف يعقوب ، فقد كانت له عقلية فلسفية نقدية ، بوأته لفحص المهدية واختبارها ، وانتهى من ذلك الى موقف الشك فيها بل الى الجزم ببطلانها ، ولكنه أبقى هذا الاقتناع مضمراً ، ولم يعلنه للعموم .

ومن الشواهد على ذلك ما ذكره المراكشي في وصفه لزيارة المنصور لقبر ابن تومرت ، فقد اشتد الحماس بجمع من النسوة، فانطلقن يعبرن عن ولائهن للمهدي بأنواع من الأغاني والأهازيج ، قال : « فأخبرني من رأى أمير المؤمنين أبا يوسف حين رأى ذلك يبتسم استخفافاً لعقولهن ، لأنه لا يرى شيئاً من هذا كله ، وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت ، فالله أعلم »(90) .

وذكر المراكشي أيضاً رواية عن أحد شيوخ الأندلس ، أن المنصور لما انتهى من موقعة الارك ، خرج الناس ليتلقوه ، وقدموا هذا الشيخ لتكليمه ، وأثناء الحديث سأله المنصور : ما قرأت من العلم ؟ فقال : قرأت تآليف المهدي، فنظر اليه نظرة المغضب ، وقال : ما هكذا يقول الطالب ، انما حكمك أن تقول : قرأت كتاب الله ، وقرأت شيئاً من السنة ، ثم بعد هذا قل ما شئت(91) .

ويزداد هذا النكران للمهدية رسوخاً في نفس المنصور ، حتى يشهد بعض خواصه وأهل ثقته بأنه براء من هذه العقيدة ، وهو ما أورده المراكشي قائلاً : « اخبرني الشيخ الصالح أبو العباس أحمد بن ابراهيم مطرف المري ونحن بحجر الكعبة قال : قال لي امير المؤمنين أبو يوسف : يا أبا العباس أشهد لي بين يدي الله عز وجل أني لا أقول بالعصمة ـ يعني عصمة ابن تومرت ـ »(92) .

---

(88) ابن عذارى ـ البيان المغرب: قطعة منشورة بهسبريس : 82-83 وانظر أيضاً ابن القطان ـ نظم الجمان : 97

(89) هذا ما ذكره ابن القطان ـ نظم الجمان : 76 ، وقال انه لا يذكر اسمه ولم يورده صاحب المقتبس بهذا الاسم عند ذكره لهؤلاء العشرة .

(90) المراكشي ـ المعجب : 368

(91) نفس المصدر : 369

(92) نفس المصدر والصفحة

ولكن المنصور مع هذه القناعة الجازمة بزيف المهدية ، واصل اجراء الرسوم العامة للدولة عليها ، كما كان في عهد أبيه وجده ، حفاظاً على الوحدة ، واجتناباً للفتنة(93) ، بل لعله كما أخبر عنه ولده المأمون همّ بأن يصدع بما آمن به ، ويتخذ من رفض المهدية مذهباً رسمياً ، لكنه لم يساعده لذلك أمله ، ولا أجله ، فقدم على ربه بصدق نية وخالص طوية(94) .

فلما تولى المأمون الحكم ، وكان قد تشرب من أبيه القناعة ببطلان المهدية ، ذهب بهذه القناعة نحو الاعلان ، فجاهر بنكرانه للمهدية ، ودعا الى التخلي عنها ، ونقد المهدي نقداً شديداً ، وألغى اسمه من مراسم الدولة ، وتصدى بالاضطهاد لمن يعارض رأيه هذا من الموحدين .

وقد كتب بخط يده رسالة وجهها الى كل البلاد ، ضمنها شرحاً وتعليلاً لهذا الارتداد عن المهدية ، ودعا فيها الى نبذها والرجوع الى الحق في شأنها ، ومما جاء في تلك الرسالة قوله : « من عبد الله ادريس أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين الى الطلبة والأعيان والكافة ومن معهم من المؤمنين والمسلمين ، أوزعهم الله شكراً لأنعمه الجسام . . . . . الذي نوصيكم به تقوى الله والاستعانة به ، ولتعلموا أنا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق ، وأن لا مهدي الا عيسى بن مريم ، وما سمي مهدياً الا لأنه تكلم في المهد ، وتلك بدعة قد أزلناها ، والله يعيننا عن القلادة التي تقلدناها ، وقد أزلنا لفظ العصمة عمن لا تثبت له عصمة ، فلذلك أزلنا رسمه فتسقط وتبت ، وتمحى ولا تثبت . . . وإذا كانت العصمة لم تثبت عند العلماء للصحابة ، فما

---

(93) انظر : عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 2 / 241 ,576 ,577 وعبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 50 ,311 ، 312 .

(94) جاء ذلك في الرسالة التي أوردها ابن عذارى ـ البيان المعرب : 227-28 . وقد علق الشيخ عبد الله كنون على رفض المنصور للمهدية بقوله : « بلغ الشعب المغربي درجة عالية من الثقافة العلمية حتى لقد استجلى المنصور ذلك ، وأصبح مضطراً الى عدم الاستمرار في مغالطة الشعب الناهض ببعض التعاليم والشعائر التي أتت بها دولتهم وكانت الغاية منها سياسية محضة كالمهدوية وعصمة الامام ، فتقدم بالغائها الى الشعب الذي قابلها بمزيد الحماس لما كان باقياً على سذاجته ، ونبذها نبذ النواة لما حصحص الحق وتبين الصبح لذي عينين » (النبوغ المغربي : 1 / 114) ، الا أننا لم نعثر في المصادر ما يفيد هذا الاعلان الشعبي لرفض المهدية من قبل المنصور .

الظن بمن لم يدر بأي يد يأخذ كتابه ، أف لهم قد ضلوا وأضلوا ، ولذلك تولوا وذلوا ، ما تكون لهم الحجة على تلك المحجة ؟ ، اللهم اشهد أنا قد تبرأنا أهل الجنة من أهل النار ، ونعوذ بك يا جبار من فعلهم الرثيث ، وأمرهم الخبيث ، انهم في المعتقد من الكفار ، وأنا فيهم كما قال نبيكم عليه السلام : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » (نوح / 26) والسلام على من أتبع الهدى »[95] .

ومن البين أن هذه الرسالة تحمل من العنف في نبذ المهدية ، والرجوع الحاد عن القول بامامة المهدي ما من شأنه أن يحدث الصدمة في نفوس الموحدين ، ولذلك فإن كثيراً منهم قاطعوا المأمون ، وانفضوا من حوله ، ولزموا الجبل[96] .

ولم يكن هذا الرفض الحاد للمهدية الذي انتهجه المأمون ليتواصل من بعده على ذلك النسق ، لما أدى اليه من تشتت في صفوف الموحدين ، فلما تولى الامارة ابنه الرشيد عمل بمقتضى منهج أبيه مدة من الزمن ، ثم أعاد الأمر الى سالف عهده ، فأجرى رسوم الدولة على مهدية الامام ، ودعا له في الخطب ، ولم يكن ذلك عن اقتناع منه ، ولكن ضغوط الموحدين الجأته اليه ، حيث جعلوه شرطاً في تأزيرهم له ، والتفافهم به[97] ، فرأى من حسن السياسة أن يؤلف القلوب ، ويضمن الولاء والتأزير ، وجرى سائر الموحدين من بعده على هذا النهج .

الا أن تلك الهزة العنيفة التي أخذ بها المأمون عقيدة المهدية ، كان لها وقع في نفوس الكثيرين من معتنقيها ، فاختفى الحماس الذي كان في العهد الموحدي الأول ، ودب الشك فيها في موضع الايمان بها ، وآل أمرها الى الخفوت شيئاً فشيئاً ، فكانت النفوس بذلك مهيأة لدعوة المرينيين في حملتهم على الموحدين ، تلك التي كان

---

(95) انظر : ابن عذارى ـ البيان المغرب : 227-28 ، وانظر أيضاً فيما يتعلق بهذه الرسالة والمعاني الواردة فيها : ابن عذارى ـ البيان المعرب : 3 / 267 ، وابن الخطيب ـ الحلل الموشية : 137-38 ، ورقم الحلل : 61، والاحاطة : 249 والشاطبي ـ الاعتصام : 1 / 257 ، وابن خلدون ـ العبر : 6 / 530 ، والسلاوي ـ الاستقصا : 1 / 199

(96) انظر المصادر السابقة .

(97) انظر ما سبق ص 408

التشهير بعقيدة المهدية أحد عناصرها ، ومقوماً من مقوماتها .

وقد أصبح العلماء وخاصة الفقهاء والقضاة معضدين نشيطين للمرينيين في حملتهم على المذهب الموحدي ، واستمروا على ذلك بعد انتصارهم كما رأيناه في الفتاوى الصادرة في حق العكازين[98] . وبمرور الزمن وضراوة المقاومة من قبل السلطة والعلماء معاً ، آلت عقيدة المهدية الى الانحسار شيئاً فشيئاً حتى انحصرت في طائفة قليلة ، ثم آلت الى الانقراض ، ولفظها المجتمع المغربي لما فيها من تناقض مع مقومات ثقافته العقدية المشتقة من عقيدة أهل السلف ، تعمقها مالكيته الشديدة الرسوخ فيه[99] .

II ـ الأثر الأشعري :

تمهيـــد :

لقد تقدم لنا أن المهدي وإن لم يكن أشعرياً خالصاً في تفكيره العقدي ، الا أنه في الكثير من أفكاره كان على الطريقة الأشعرية ، خاصة في حمل الآيات والأحاديث التي توهم بالتشبيه والتجسيم على التنزيه المطلق لله تعالى .

وهذه التفسيرات العقدية ذات الصبغة الأشعرية ، لم تلق ذلك المصير الذي لقيته التفسيرات المتعلقة بالامامة ، بل على العكس من ذلك ، كان لها الرواج والانتشار ، وكان بها الاعتناء من عامة العلماء تدريساً وشرحاً ، ثم كان لها البقاء والتأثير في التصور العقدي لأهل المغرب الى يوم الناس هذا .

فأهل المغرب لم يكونوا قبل رجوع المهدي من المشرق يعتنقون مذهب الأشعري في العقيدة ، وان يكن بعض علمائهم حصل لهم علم بهذا المذهب ، واذا

---

(98) انظر ما سبق ص 419 . وقد كان من أشد العلماء على الموحدين ابن عذارى ، وابن أبي زرع كما ظهر في تاريخيهما : البيان المغرب ، وروض القرطاس ، والشاطبي كما ظهر في كتابه الاعتصام : 1/ 166 ,171 ,255 256 ,257 ,2 / 70 ، 226 ,376

(99) انظر فيما يتعلق باختفاء المهدية : لترنو ـ اختفاء المذهب الموحدي : 195 وما بعدها ، والفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 279 وما بعدها .

كانت قد اقتبست منه بعض المسائل الجزئية فإنه كمذهب متكامل في منهجه ومقولاته ، كان يواجه بالاحتراز الشديد ، وهو ما يبرزه بجلاء توجس علماء مراكش من ابن تومرت لما قدم يدرس هذه الآراء ، ويبث هذا المنهج ، وما تلا ذلك من استدعائه الى مجلس علمي بحضور الخليفة لمزيد من استجلاء ما يدعو اليه ، ثم معارضته في آرائه ومنهجه المستجدين المستمدين من العقيدة الأشعرية ، ولم يكن حينئذ قد رتب آراءه في الامامة .

وقد جعل المهدي بعد ذلك يبث الآراء التي يحملها ويدعو أصحابه الى تعلمها وتعليمها مختلطاً فيها ما كان أشعرياً بغيره ، فكانت هذه الآراء الأشعرية يأخذ بها الناس شيئاً فشيئاً ، وتكيف تصورهم العقدي السلفي بالتدرج ، واجدة من وشيج علاقتها بآراء السلف المعهودة عندهم ما يسهل قبولها والاقبال عليها ، وواصل خلفاؤه من بعده هذا الجهد في اشاعة آرائه بين الناس ، فكانت الأشعرية تشيع وتنتشر من خلالها ، ثم أخذها العلماء بالشرح والتوسع ، ورجعوا الى أصولها لاستيفاء سائر مسائلها ، واستكمال مصادرها ، حتى كان لها الظهور الكامل بكافة أنحاء المغرب .

وسنبين فيما يلي بشيء من التفصيل الدور الذي قام به ابن تومرت وخلفاؤه في نشر الأشعرية بالمغرب ، ثم نعرض ما كان لهذا الدور من التأثير في انتشار هذه العقيدة مركزين على انتشار عقيدة المرشدة وفشوها بين الناس ، وهي التي تمثل الفكر الأشعري الخالص ، ونرى من المفيد أن نمهد لذلك بعرض موجز لصدى الأشعرية بالمغرب قبل ابن تومرت ، حتى يبرز بالمقارنة حجم الأثر الذي تركه المهدي في نشرها .

1 ـ صدى الأشعرية بالمغرب قبل المهدي :

كان ظهور الأشعرية بالمشرق أوائل القرن الرابع حيث تحول أبو الحسن الأشعري عن الاعتزال ليؤسس مذهبه الجديد سنة 300 هـ ، وكانت وفاته سنة 324 هـ ، ومن هذا الزمن الى حين ظهور المهدي أوائل القرن السادس ما يقارب

القرنين من الزمن ، فما هو صدى هذا المذهب بالمغرب ، وما هو موقف أهله منه طيلة هذه المدة ؟ .

ليس لدينا معلومات دقيقة كافية نُكون منها رأياً واضحاً يتعلق بصدى الأشعرية بالمغرب قبل قيام دعوة ابن تومرت ، ولكن اشارات قليلة متفرقة في كتب التاريخ والطبقات ستكون معتمدنا في هذا الصدد ، أما مؤلفات بعض العلماء الذين ذكر أنهم كانوا متأثرين بالأشعرية ، والتي تعتبر المنطلق الصحيح لتدقيق الرأي في هذه المسألة ، فإن أغلبها مفقود أو في حكم المفقود .

وقد اعتمد بعض المؤرخين والباحثين على تلك الاشارات القليلة ليثبتوا في شيء من القطعية وجوداً للأشعرية بالمغرب قبل أوائل القرن السادس . ونذكر من هؤلاء أبا القاسم علي بن الحسن بن عساكر (ت571 هـ / 1175 م)(100) ، فقد قال : ان بعضاً من تلاميذ محمد بن الطيب الباقلاني (ت403 هـ / 1012 م)(101) المتأثرين بمسلكه الأشعري نشروا بالقيروان مذهبه فكان له بها رواج(102) . وردد هذا القول محمد زاهد الكوثري حيث يذكر في شيء من القطعية المبالغة أنه : « دانت للسنة على الطريقة الأشعرية أهل البسيطة الى أقصى بلاد افريقية ، وقد بعث الباقلاني في جملة من بعث من أصحابه الى البلاد أبا عبد الله الحسين بن عبد الله بن حاتم الأذري(103) الى الشام ، ثم الى القيروان وبلاد المغرب فدان له أهل العلم من أيمة المغاربة ، وانتشر المذهب الى صقلية والأندلس »(104) .

(100) انظر ترجمته في : السبكي ـ الطبقات : 7 / 215 (ط الحلبي)

(101) انظر ترجمته في ابن خلكان ـ الوفيات : 4 / 269

(102) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري ـ: 217،120

(103) أحد تلاميذ الباقلاني وناشري علمه ، ويذكره بعضهم أحياناً بلقب الازدي وهو خطأ ، انظر في ذلك : محمد محفوظ ـ الاذري أم الازدي ؟ مجلة الفكر التونسية ، ديسمبر1971 ص56-60 ، وانظر أيضاً : السكوني ـ عيون المناظرات : 236، 340

(104) محمد زاهد الكوثري ـ مقدمة تحقيق تبيين كذب المفتري : 15 . وممن قال بوجود الأشعرية بالمغرب في هذه الفترة : روجى ادريس : انتشار الأشعرية بافريقية : 139 ، وعبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 72 ، وعقيدة المرشدة : 105

ومما لا شك فيه أن أهل المغرب عرفوا المذهب لأشعري منذ وقت مبكر ، وربما في عهد مؤسسة نفسه ، ولعل الأقوال الآنفة الذكر تقصد بانتشار هذا المذهب بالمغرب انتشار العلم به لا انتشار اعتناقه ، فهي حينئذ لا تكون عادية الصواب . أما اعتناق الطريقة الأشعرية في التصور العقدي ، فلم يكن وجوده بالمغرب قبل المهدي الا وجوداً محدوداً في آحاد الأفراد . ولما كان العلم بالمذهب تمهيداً لاعتناقه ، فإننا سنحاول فيما يلي تتبع هذه المرحلة التمهيدية مشيرين الى أسباب تطورها إلى مرحلة الاعتناق .

لقد كانت القيروان المركز الأساسي بالمغرب لتقبل الأشعرية ونشرها قبل منتصف القرن الخامس ، ذلك لأنها كانت قبل تخريبها من قبل الهلاليين سنة444 هـ / 1052 م نقطة الاشعاع العلمي على كافة المغرب والأندلس ، اليها كان الطلبة يشدون الرحال لتلقي العلم سواء ما انتجه علماؤها ، أو ما أستوردوه من المشرق ، ومنها يعودون بمؤلفات أهلها ، فتدرس في أنحاء الأندلس والمغرب(105) .

وقد نشأ بالقيروان منذ وقت مبكر مناخ فكري مهيىء لتقبل الفكر الأشعري ، ذلك لأنه مع سيطرة السلفية عقيدة والمالكية فقهاً ، كان ثمة وجود لفرق مخالفة كالخوارج والشيعة والمعتزلة ، بل ولبعض المسيحيين واليهود، وهو ما أدى الى نشوء حركة من الحوار والجدل بين هذه الفرق المختلفة(106) ، مما ولد لدى أهل السنة الحاجة الى طرائق في الاستدلال تقوم على العقل لمجابهة الخصوم ، وهو ما كان حافزاً لبعض علماء القيروان للاطلاع على الأشعرية حينما يؤمون المشرق للحج أو لطلب العلم .

ولعل أول بذرة للأشعرية بالقيروان هي تلك التي حملها ابراهيم بن عبد الله

---

(105) انظر : جعفر ماجد ـ العلاقات الأدبية بين قرطبة والقيروان في القرن الرابع والقرن الخامس للهجرة : 102 (حوليات الجامعة التونسية عدد : 13--1976)

(106) انظر مظاهر من ذلك في : الخشني ـ طبقات علماء افريقية : 220,213,197 ، والدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 90,77 ، والمالكي ـ رياض النفوس : 1 / 351

الزبيدي المعروف بالقلانسي (ت359 أو361 هـ / 969 م ، أو971 م)[107] ، فقد ذكر عنه البرزلي انه كان من مشايخ الأشعرية ، ونسب اليه بعض آراء الأشعري التي أدخلها الى القيروان[108] .

ونجد بعده علماً مهماً من أعلام القيروان هو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت386 هـ / 986 م) ، الذي كان قد ارتحل الى المشرق وأخذ العلم عن بعض الأشاعرة مثل أبي ميمونة دراس بن اسماعيل الفاسي (ت357 هـ / 967 م)[109] وأبي بكر أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن[110] ، كما كانت له صلة وثيقة مع تلميذ الأشعري أبي عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد (ت370 هـ / 980 م ؟)[111] ، وكانت بينهما مراسلات وتبادل كتب[112] وقد ألف رسالة في الدفاع عن أبي الحسن الأشعري[113] . واذا كانت مقدمته العقدية التي صدر بها كتابه الرسالة ، لا تخرج بصفة عامة عما قرره السلف في مسائل العقيدة ، الا أنها تشتمل على مسائل قليلة تحمل النفس الأشعري مثل القول بأن الله فوق عرشه بذاته وهو في كل مكان بعلمه[114] .

---

(107) فقيه متكلم من أهل افريقية ، اشتهر بالرد على الرافضة وهو ما كان سبباً في امتحانه من قبلهم ، له كتاب في الامامة والرد على الرافضة . انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 1 / 268 (ط : دار التراث ، القاهرة 1972)

(108) البرزلي ـ جامع مسائل الأحكام : 1 / 91 ظ

(109) انظر ترجمته في الكتاني ـ السلوة : 121 وعبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 49.

(110) انظر : روجير ادريس ـ البربرية الشرقية تحت الحكم الزيري : 701

(111) انظر ترجمته في : تحقيق التمهيد للباقلاني للخضيري وأبي ريدة : 242 تعليق : 4 (ط : القاهرة1947) .

(112) انظر : الدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 112 ، والقاضي عياض ـ ترتيب المدارك : 4 / 477

(113) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري : 123

(114) ابن أبي زيد القيرواني ـ الرسالة بشرح الأبى « الثمر الداني » ، 11-12 (ط شقرون) والظاهر أن عموم المسلمين كانوا يعتقدون أن الله في كل مكان ويطلقون القول في ذلك إمعاناً في إثبات الحضور الالهي المطلق ، ولما نشأ النظر ، تمادى المشبهة والمجسمة على نفس الاعتقاد ، وتمادى عليه أيضاً المعتزلة نفياً للجهة في حق الله ، وذهب الحنابلة الى أن الله في السماء دفعاً لوجود الذات الإلهية في الأماكن غير الشريفة ، وذهب الأشعري الى أن الله مستو على عرشه فوق السماء استواء مختصاً بالعرش ، دون الأشياء كلها منزهاً عن الحلول والاتحاد ، ونقد نقداً شديداً من ذهب الى أن الاستواء بمعنى القدرة والملك والقهر والاستيلاء ، كما نقد القول بأن الله في كل مكان مؤكداً اختصاص الاستواء بالعرش (انظر : الابانة : 108 وما بعدها ، والمقالات : 1 / 260 ـ =

وقد كان دراس بن اسماعيل الآنف الذكر الذي تلقى الأشعرية بالمشرق حل بالقيروان ودرس بها ، ثم استقر بفاس ، ونشر بها علمه ، الا أنه لا تتوفر لدينا معلومات عما أخذ ونشر من آراء الأشعري .

وقد كان ظهور الباقلاني رائداً للمذهب الأشعري عنصراً مهماً في إقبال أهل المغرب على تعلم الأشعرية ونقلها الى بلدانهم ، وذلك لأن الباقلاني كما كان رأس الأشعرية ، كان أيضاً رأس المالكية بالمشرق ، وهو ما كان حافزاً للمتعلمين المغاربة كي يشدوا اليه الرحال لطلب فقهه ، وكانوا يأخذون مع ذلك منهجه الأشعري في العقيدة .

ومن بين المتأثرين بالباقلاني من أهل القيروان ، أبو الحسن علي بن محمد القابسي (ت403 هـ / 1012 م)(115) ، وقد كان شديد الصلة بتلاميذ الباقلاني ، وذكر ابن عساكر أنه كان كثير الثناء على الأشعري ، حتى انه ألف رسالة في فضله وبيان امامته(116) . ومما عثرنا عليه من آرائه الأشعرية ما ذهب اليه من أن الايمان هو التصديق بالقلب دون أن يكون العمل بالجوارح عنصراً منه(117) .

وفي أواخر القرن الرابع بدأ دفق من تلاميذ الباقلاني الذين أخذوا عليه فقهه المالكي وعقيدته الأشعرية يعودون بهذا العلم الى المغرب ، وينشرونه بربوعه ، ومن هؤلاء التلاميذ أبو عبد الله الأذري السابق الذكر ، الذي بعثه الباقلاني لينشر الأشعرية بالشام ثم بالقيروان ويبدو أنه كان أشعرياً خالصاً ، بارعاً في المحاجة

=61) . ومن الواضح أن قولة ابن أبي زيد تتقارب مع هذا التفسير الذي ذهب اليه الأشعري الا أن أتباع الأشعري مالوا بعده الى تأويل الاستواء بالقدرة والاستيلاء .

(115) فقيه مالكي إمام في الحديث من أهل القيروان ، كانت له رحلة الى المشرق للتعلم والحج ، وقد اكتسب بعلمه وفضله مكانة عظمى بين الناس . من تآليفه « المخلص » في الحديث ، والرسالة المفصلة في أحوال المعلمين والمتعلمين .

انظر ترجمته في ـ ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 320

(116) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري : 122-23 ، وانظر : السكوني ـ عيون المناظرات : 255

(117) القابسي ـ الرسالة المفصلة : 272 ، ورأي السلف في الايمان أنه التصديق والاقرار والعمل ، انظر : أحمد بن حنبل ـ الرد على الزنادقة والجهمية : 112 وما بعدها ، ورأى الأشاعرة أنه التصديق ، أما الاقرار والعمل فمن فروعه ، انظر : الشهرستاني ـ الملل والنحل : 1 / 101 .

والاقناع ، فقد قال فيه ابن عساكر أنه في دمشق « ذكر التوحيد ، ونزه المعبود ، ونفى عنه التشبيه والتحديد ، فخرج أهل دمشق من مجلسه وهم يقولون : أحد ، أحد »(118) .

ومن تلاميذ الباقلاني النابهين في الأشعرية أبو طاهر البغدادي الذي استقر بالقيروان بعد رجوعه من المشرق ، ودرس بها العلم وخاصة علم الأصول الذي كان مبرزاً فيه حتى قال فيه أبو عمران الفاسي : « لو كان علم الكلام طيلساناً ما تطيلس به الا أبو طاهر البغدادي »(119) .

ومن الذين أخذوا عن البغدادي الأشعرية أبو محمد عبد الله بن ابراهيم الأصيلي (ت 392 هـ ـ 1001 م)(120) الذي أصبح « عالماً في الكلام والنظر »(121) ، واستقر بالأندلس يعلم الناس ، الا أننا لا نعرف شيئاً من آثاره فنتبين مدى أشعريته .

ومن التلاميذ البارزين للباقلاني أبو عمران الفاسي (ت430 هـ / 1038 م) ، الذي تتلمذ أيضاً على القابسي بالقيروان والأصيلي بقرطبة ، ثم جلس يدرس بالقيروان مدة طويلة ، وعنه أخذ العلم جموع من الطلبة من كافة انحاء المغرب والأندلس ، و« تفقه عليه جماعة كثيرة كعتيق السوسي ، وأبي القاسم السيوري (ت462 هـ / 1069 م)(122) وجماعة من الفاسيين والأندلسيين وطارت فتاواه في المشرق والمغرب »(123) .

---

(118) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري : 216-17

(119) نفس المصدر : 217,120

(120) فقيه مالكي من قرطبة ، تفقه بها على اللؤلؤي وابن المشاط ، وأخذ عن وهب بن مسرة ، ثم ارتحل الى المشرق وحج وأخذ عن الأبهري والدّارقطني ، تولى قضاء سرقسطة ، وقام بالشورى بقرطبة .

انظر ترجمته في : الحموي ـ معجم البلدان : 1 / 213 ، ابن فرحون ـ الديباج المذهب : 1 / 433 (ط دار التراث) ، عبد الله كنون ـ ذكريات مشاهير رجال المغرب (الأصيلي) .

(121) الحموي ـ معجم البلدان : 1 / 213

(122) فقيهان من أهل القيروان ، وعرفا بالزهد والتقشف ، وتوليا التدريس فانتفع بهما خلق كثير .

انظر ترجمتهيهما في : الدباغ ـ معالم الايمان : 1 / 181

(123) الدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 160

وقد كان التأثير العلمي لأبي عمران في اتجاهين متوازيين : فقهي وأصولي .

فمن تأثيره الفقهي نشأت الوجهة الاصلاحية التي أثمرت ظهور الدولة المرابطية عن طريق تلميذه وجاج بن زلو اللمطي الذي أرسل باشارة من أستاذه أبي عمران عبد الله بن ياسين داعياً مع الأمير يحيى بن ابراهيم الصنهاجي ، فأسست دعوته دولة قائمة على الفقه كما مر بيانه(124) .

ومن تأثيره الأصولي أنّه راجت في عهده كتب الأشعرية بالقيروان وتناسخها الناس ، فقد ذكر الدباغ أن الفقيه أحمد بن عوانه نسخ للفقيه أبي على حسن بن خلدون البلوي (ت407 هـ / 1017 م) جزءاً من كلام الأشعري يساوي أربعة دراهم(125) ، ويبدو أن أبا علي هذا كان من المتأثرين بالعقيدة الأشعرية الذابين عن السنة بطريقتها .

وممن أخذ الأشعرية عن أبي عمران الفاسي أبو محمد عبد الحميد بن محمد بن الصائغ (486 هـ / 1093 م)(126) ، فقد كان « فقيهاً نبيلاً فهماً فاضلاً أصولياً »(127) ، وخرج بهذا العلم فقهاً وأصولاً من القيروان ليستقر بالمهدية ، حيث يتاح لأحد تلاميذه النابهين أن يأخذ علمه ، ليصبح واحداً من أكبر أعلام المالكية والأشعرية بافريقية وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (ت536 هـ / 1141 م)(128) .

---

(124) انظر ما سبق : 42 وما بعدها .

(125) انظر : الدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 152 بمناسبة الترجمة لابن خلدون ، وهو فقيه مالكي من أهل القيروان ، قرأ على أبي الحسن القابسي ، كان جليل القدر شديداً على أهل البدع والروافض ، قتله العبيديون سنة407

(126) فقيه مالكي من أهل القيروان ، سكن بسوسة ، تفقه على السيوري وبه تفقه المازري ، تولى الافتاء والتدريس بالمهدية .
انظر ترجمته في : الدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 200 وما بعدها .

(127) الدباغ ـ معالم الايمان : 3 / 202

(128) إمام أهل افريقية ، بلغ درجة الاجتهاد في الفقه ، أخذ عن اللخمي ، وابن الصائغ ، وكان إلى جانب الفقه والأصول والحديث مبرزاً في الطب ، شرح صحيح مسلم والتلقين للقاضي عبد الوهاب والبرهان الجويني .
انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 2 / 250 (ط : دار التراث) وابن خلكان ـ الوفيات : 4 / 285

ويمكن أن نعتبر المازري ممثلاً لمرحلة ظهرت فيها بوضوح بوادر نضج الأشعرية وعطائها ، فقد بدت في مؤلفاته خصائص هذا المذهب واضحة المعالم ، وبانت في آرائه بعمق مقولات الأشعرية في فهم العقيدة ، وهو ما نلمسه بالخصوص في كتابه « المعلم بفوائد مسلم » ، ولا شك أن ذلك كان أبين وأوضح في كتابيه المفقودين المحضين للأصول : « شرح البرهان للجويني » ، و« نظم الفرائد في علم العقائد » .

وقد كان في مسائل العقيدة يقيم الحجة العقلية لتأييد ما وردت به النصوص ، ويناقش آراء سائر الفرق الأخرى فيما خالفت فيه الأشعرية مناقشة منطقية عقلية ، وينتهج منهج التأويل في شرح ما يوهم بالتشبيه والتجسيم(129) ، ويذهب في معظم المسائل الى ما يذهب اليه الأشعري(130) .

وقد عرفت الأندلس في النصف الثاني من القرن الخامس وأوائل السادس علمين من أعلام الأشعرية كان لهما تأثير في التفكير العقدي بتلك الديار : أولهما أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474 هـ / 1080 م)(131) ، فقد ارتحل الى المشرق لطلب العلم ، ثم رجع الى الأندلس ليبث ما تلقاه مع اضافات كثيرة من عنده ، وتصدى لمجادلة ابن حزم في الفقه والعقيدة على الطريقة الأشعرية .

وثانيهما ، أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (543 هـ / 1148 م)(132) ، فقد عاد من رحلته الى المشرق أواخر القرن الخامس الى الأندلس بأشعرية عميقة غزيرة تلقاها على أبي حامد الغزالي ، وجلب معه أمهات كتب الأشاعرة ، وانتصب لتعليم الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية ، وألف على طريقة هذه العقيدة كتابه الشهير «العواصم من القواصم» ، الى جانب كتبه الأخرى ، وقد ظهرت في مؤلفاته روح الابتكار والتطوير في الأشعرية ، فلم يكن بذلك متلقياً فحسب بل كان منتجاً مسهماً في

---

(129) انظر : المازري ـ المعلم (ضمن كتاب المازري للشاذلي النيفز : 149)

(130) انظر نفس المصدر : (مسألة الايمان) ص115 ، (مسألة رؤية الله) ص147

(131) انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 1 / 377 (ط : دار التراث) ، ابن خلكان ـ الوفيات : 2 / 408

(132) انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 4 / 296 ، وابن فرحون ـ الديباج : 2 / 252 (ط : دار التراث)

اثراء هذا المذهب ، وكان له بذلك دور فعال في نشر الأشعرية بالأندلس والمغرب .

يتبيّن مما تقدم أن المغرب بمختلف مناطقه كان له عهد بالمذهب الأشعري قبل القرن السادس ، الا أن حضور هذا المذهب به لم يتعد استيعابه والعلم به من قبل جمع من العلماء ، واعتناقه والتحمس له من قبل البعض منهم ، ولم يكن له حظ من الانتشار والعموم بحيث يصبح معتنق العامة من الناس ، عليه تجري أذهانهم في التصور العقدي ، وبه تنطق ألسنتهم وأقلامهم في أقوالهم ومؤلفاتهم .

ولعل افريقية والأندلس كانا أكثر حظاً في العلم بهذا المذهب والتأثر به من المغرب الأقصى والأوسط ، حيث قامت هناك دولة المرابطين التي عطلت نمو الفكر العقدي في اتجاه التأويل الأشعري ، وأبقت على الطريقة السلفية في امرار النصوص على ظاهرها ، وهو ما صوره المراكشي في قوله : « دان أهل ذلك الزمان [عهد المرابطين] بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام ، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام ، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه ، وأنه بدعة في الدين ، وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد »(133) ، كما صوره ابن خلدون في قوله : « كان أهل المغرب بمعزل عن اتباعهم [أي اتباع الأشاعرة] في التأويل ، وأخذ رأيهم فيه ، اقتداء بالسلف في ترك التأويل وامرار المتشابهات كما جاءت . . . »(134) .

ويعود تأخر المغرب في اعتناق الأشعرية مذهباً عاماً في العقيدة طيلة قرنين من الزمن الى ثلاثة عوامل أساسية على ما نراه :

الأول : قلة المعارضين للعقيدة السلفية بالمغرب عموماً مقارنة بما كان عليه الأمر بالمشرق ، ومن البين أن التحديات المعارضة المستعملة للأدلة العقلية ، من أهم الدوافع الى اعتناق السلفيين للأشعرية احكاماً للحجة العقلية وقطعاً للخصوم ، وما نشأ بالقيروان من الحوار الذي أشرنا اليه آنفاً كان أمراً قليلاً .

---

(133) المراكشي ـ المعجب : 236-237

(134) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466

الثاني : سيطرة الشيعة على القيرون مركز الإشعاع المغربي أكثـر من نصف قرن (من 297 هـ / 909 م الى 361 هـ / 972 م) مما ضيق من نمو الفكر السني نحو الأشعرية باستعمال القهر السياسي والعقدي الذي كان يمارسه الشيعة ، ثم تعرّض القيروان للتخريب من الأعراب سنة 444 هـ / 1052 م حينما كانت تستعد لتقبل أشعري غزير وعميق كما بيناه ، فانتكست هذه الوجهة بانتهاء الدور العلمي الرائد للقيروان .

الثالث : تأخر دخول الأشعرية بصفة عميقة الى مصر بعامل انتقال الحكم الشيعي من افريقية اليها سنة 361 هـ / 972 م ، فقد ذكر المقريزي أن الأشعرية لم تنتشر بمصر الا بعد منتصف القرن السادس على عهد صلاح الدين الأيوبي (ت 589 هـ / 1193 م) الذي كان أشعري العقيدة ، فلما تولى السلطة « حمل الكافة على عقيدة الشيخ أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري »[135] ، وليس من الخفي دور مصر في نشر المذاهب والعلوم بالمغرب ، فهي مركز حيوي في الطريق الى الحج ، يأخذ منه الحجيج وطلاب العلم العلوم التي تكمل ما يأخذونه من الحجاز ، وكثيراً ما تكون مقصداً للمتعلمين أساساً ، ولا أدل على دور مصر هذا من أن سحنون مؤصل المالكية بالمغرب أخذ الفقه من ابن القاسم بمصر ، ولذلك فقد كان فراغ مصر من الأشعرية عاملاً في تأخر انتشار الأشعرية بالمغرب .

فلما كان القرن السادس ، ورجع المهدي الى المغرب بأشعرية عميقة تلقاها من الغزالي « طعن على أهل المغرب في امرارهم المتشابهات كما جاءت ، وحملهم على القول بالتأويل ، والأخذ بمذاهب الأشعرية »[136] ، وألف في ذلك الرسائل البسيطة والعميقة ، وعملت السلطة السياسية التي أنشأها وتوالت بعده على انفاذ هذه العقيدة، وتيسير رواجها ، حتى كان لها الظهور وأصبحت المذهب العام لأهل المغرب كافة ، كما سنبينه فيما يلي[137] .

---

(135) المقريزي ـ الخطط : 2 / 358,243

(136) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466

(137) انظر في انتشار الأشعرية بافريقية : روجى ادريس ـ انتشار الأشعرية بافريقية : 126 وما بعدها ، والبربرية الشرقية تحت الحكم الزيري : 700 وما بعدها .

2 ـ دور ابن تومرت في نشر الأشعرية بالمغرب :

لما رجع ابن تومرت من رحلته الى المشرق ، قدر له أن يكون الانتشار الأوسع للأشعرية بالمغرب على يديه ، وأن يكون لتعاليمه الدور الحاسم في اعتناق كافة أهل المغرب لهذه العقيدة الى هذا اليوم . وقد توفرت جملة من الأسباب الأساسية أتاحت لهذا الانتشار ان يكون على يدي ابن تومرت ، نذكر منها بالأخص السببين التاليين .

الأول : التمهيد للأشعرية الذي سبق ابن تومرت متمثلاً كما بيناه آنفاً في اطلاع كثير من أهل المغرب على هذا المذهب ، مما أنشأ في النفوس استعداداً لتقبلها ، خاصة وأنها في حقيقتها ليست الا تطويراً لمذهب السلف في الاعتقاد أضيف اليه العنصر العقلي في الاحتجاج والتأويل ، فلما كانت الأذهان عامرة بالأصل تقبلت هذا التطوير بما سبق لها من العهد به طيلة ما يقارب القرنين .

الثاني : ما توفر للمهدي وخلفائه من سلطة سياسية استعملت في نشر آراء المهدي ، ومن بينها آراؤه الأشعرية ، ولا شك أن السلطة السياسية تتوفر لها من وسائل النشر المادية والمعنوية ما يساعد على تبليغ هذه العقيدة في أسرع وقت وأوسع رقعة حتى كان لها الظهور والرسوخ .

وقبل أن نشرح مظاهر الدور الذي قام به المهدي في نشر الأشعرية ، نلاحظ ملاحظة مهمة تتعلق بطبيعة هذا الدور ، وذلك أن المهدي كما أشرنا اليه سابقاً لم يكن أشعرياً خالصاً ، ولا كان يتبنى الأشعرية على نحو ما كان يتبناها أعلامها ، بل كان فقط آخذاً بجملة غالبة من آرائها متبعاً لمنهجها ، مخالفاً لها في جملة أخرى بل ناقداً لها في بعض مسائلها تصريحاً أو تلميحاً(138) ؛ ولذلك فإن دعوة المهدي الى الأشعرية لم تكن دعوة لها كمذهب مستقل ، وانما هي دعوة تضمنتها دعوته الى مذهبه المتكامل في العقيدة ، فكانت بالقصد الثاني لا بالقصد الأول .

---

(138) نذكر على سبيل المثال نقده لقياس الغائب على الشاهد ، انظر : رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 165 ، وقد كان شارح أعز ما يطلب كثير النقد للأشعرية في شرحه لآراء ابن تومرت ، انظر مثلاً : 55 ط ، 77 ظ ، 90 و145 و105 ظ ، 162 و201 ظ .

ولم يكن ابن خلـدون متحـرياً الدقـة حينما قال في هذا الصـدد : « طعـن [المهدي] على أهل المغرب في ذلك [التنكب عن التأويل] وحملهم على القول بالتأويل والأخـذ بمذاهــب الأشعــرية في كافــة العقائــد ، وأعلن بامامتهــم ووجــوب تقليدهم »(139) ، فالمهدي لم يأخذ الناس بكافة الآراء الأشعرية ، وانما بتلك التي اقتبسها من الأشاعرة فحسب ، كما أننا لا نعثر في مؤ لفات المهدي وأقواله ، ولا في آثار خلفائه علـى اعلان بامامة الأشعرية ، ولا دعوة اليها باستقـلال ، ولا أخـذ بتقليدها بل كانت الدعوة اليها ضمنية في الدعوة الى آرائه(140) .

وكان المراكشي أكثر دقة في وصف طبيعة هذا الدور الذي قام به المهدي حينما قال : « وكان جل ما يدعـو اليه علم الاعتقاد على طريق الأشعرية »(141) ، فالعبارة تفيد أنه لم يدع الى الأشعرية باستقلال ، وانما دعا على طريقتها الى جملة من الآراء كان جلها موافقاً لآراء الأشاعرة ، كما كان المقريزي دقيقاً في تصوير هذا المعنى أيضاً حيث قال : « . . . . . توجه أبو عبد الله أحد رجالات المغرب الى العراق ، وأخذ عن أبي حامد الغـزالي مذهـب الأشعـري ، فلما عاد الى بلاد المغـرب ، وقـام في المصامدة يفقههم ويعلمهم ، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامتهم . . . . . فكان هذا السبب في اشتهار مذهب الأشعري وانتشاره [في المغرب] »(142) .

لقد كان انتشار الأشعرية بالمغرب نتيجة لما بذله المهدي وخلفاؤه من بعده من جهد ضمن خطتهم التربوية الهادفة الى الاقناع بالرؤى التـي رسمهـا المهـدي ، وجعلها أساساً يجري عليه الناس تصوراتهم العقدية ويعوضون به ما كان سائداً من تصورات قد يخالطها أحياناً شيء من التشبيه والتجسيم ، وقد كان هذا العمل منهم ركناً أساسياً من أركان الدعوة الموحدية الهادفة الى التغيير الشامل في الفكر والسياسة والاجتماع .

---

(139) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 466 وانظر أيضاً : ص468 والمقدمة406

(140) تابع ابن خلدون في هذا الخطأ بعض الباحثين والمؤرخين نذكر منهم : القلقشندي ـ صبح الأعشى : 5 / 136 ، وآدم ميتز ـ الحضارة الاسلامية في القرن4 هـ : 1 / 365 (ترجمة : أبو ريدة ط : الخانجي1967) .

(141) المراكشي ـ المعجب : 251

(142) المقريزي ـ الخطط : 2 / 358

وكان المهدي يقوم بنفسه بتدريس وشرح ما كتبه من مؤلفات ويلقن للناس فحواه ، وقد قال ابن خلدون في هذا المعنى : « فنزل [المهدي] على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة والتوحيد باللسان البربري »(143) ، وذكر ابن القطان بشيء من التفصيل المسائل التي كان يدرسها المهدي ، والأساليب التي كان يتبعها لانفاذ أفكاره ، وضمان نجاعة تعليمه(144) .

ولما تولى عبد المؤمن اعتنى بمؤلفات المهدي ، فهو الذي رتبها في سفر جامع هو المعروف اليوم بأعز ما يطلب ، وكان يقوم بنفسه بتدريس مسائل من هذه المؤلفات في مجالس يعقدها بغرض التدريس ، كما كان يأمر بأن يقرأ بعض منها للتبرك عند العزم على القيام بمهمات الأمور وخاصة عند الحرب ، وصار كل ذلك سنة سار عليها بنوه من بعده ، وقد وصف المراكشي ذلك وصفاً دقيقاً اذ يقول : « لا بد في كل مجلس عام أو خاص يجلسه الخليفة منهم من حضور هؤلاء الطلبة والأشياخ منهم ، فأول ما يفتتح به الخليفة مجلسه مسألة من العلم يلقيها بنفسه أو تلقى بإذنه ، كان عبد المؤمن ويوسف ويعقوب يلقون المسائل بأنفسهم ، ولا ينفصلون الا على الدعاء . . . . فإذا ركبوا وقف وبسط يديه ودعا فإذا فرغ الدعاء افتتح القراءة طلبة الموحدين خلفه ، فيقرؤون حزباً من القرآن في نهاية الترتيل وهم سائرون سيراً رقيقاً ثم شيئاً من الحديث ، ثم يقرؤون تآليف ابن تومرت في العقائد بلسانهم وباللسان العربي »(145) .

وقد أصدر عبد المؤمن مرسوماً يأمر فيه عامة الناس بأن يشتغلوا بقراءة مؤلفات المهدي في العقيدة ، وضبط لهم في ذلك أقداراً معينة ، وتراتيب خاصة يتبعونها ، ومما يلفت الانتباه في هذا المرسوم ما جاء فيه من أنه « يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها « أعلم أرشدنا الله واياك » وحفظها

---

(143) ابن خلدون ـ العبر : 2 / 469

(144) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 26-27

(145) المراكشي ـ المعجب : 426-27

وتفهمها »(146) ، فهذه العقيدة ذات صبغة أشعرية خالصة ، خالية من كل قول في الامامة وما يتعلق بها ، والزام العامة بحفظها وتفهمها ، سيكون له دور كبير في انتشار الأشعرية في عامة الناس انتشاراً واسعاً كما سنبينه بعد حين .

وقد أدت هذه السياسة في نشر مؤلفات المهدي واشاعتها الى ان أخذت طريقها بين عامة الناس ، وجرت بها دروس العلماء وشروحهم في مختلف الآفاق المغربية ، وتداولتها الأيدي على مر الأيام كما ذكره ابن الخطيب في قوله : « وألف لهم [أي المهدي لأتباعه] كتاباً سماه بالقواعد ، وآخر سماه بالامامة ، هما موجودان بأيدي الناس لهذا العهد »(147) .

وتكونت بهذه المؤلفات مدرسة مغربية في أصول الدين ذات صبغة أشعرية ، ونشط التدريس لهذا العلم ، والتأليف فيه ، بعدما كان مهجوراً مقبحاً معدوداً من البدع ، مأموراً في عهد المبرابطين بتجافيه ، مشدداً على من وقع الشك في الميل اليه(148) .

وقد قام على تنشيط هذه المدرسة ثلة من العلماء ، اعتنى بعضهم بمؤلفات المهدي خاصة ، وجنح بعضهم الآخر الى الاختصاص بما فيها من أشعرية ، فتوسع فيها ، ورجع بها الى أصولها ، وكأنما وقع اقتباسها من الحركة العامة في نشر مؤلفات المهدي لتأخذ طريقها نحو الشيوع المستقل .

ونذكر من هؤلاء العلماء أبا الحسن علي بن محمد بن خليل الأشبيلي (ت567 هـ / 1171 م)(149) فقد تحدث عنه ابن صاحب الصلاة قائلاً فيه أنه كان عالماً فاضلاً يتكلم في المجلس العالي مسترسلاً بالمذاكرة متمهلاً على حسن أدب في المناظرة ، فإذا خرج منه تذاكر مع طلبة الحضر بما وعى من الخليفة من علم المهدي ،

---

(146) انظر : كتاب أخبار المهدي للبيدق : 139-40 (ط : باريس) .

(147) ابن الخطيب ـ رقم الحلل : 80 وقد توفي ابن الخطيب سنة776 هـ1374 م .

(148) انظر : المراكشي ـ المعجب : 236-37

(149) انظر ترجمته في : ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 228 وما بعدها .

وبين لهم ما ناله من العلم النبوي(150) ، وذكر أنه من بين الذين درسوا عليه ، ووصف مشهداً من مجلسه العلمي قائلاً : « لقيته بحضرة مراكش حرسها الله سنة ستين وخمسمائة ، وسمعت عليه قراءة التوحيد ، والعقيدة المباركة المسماة بالطهارة ، وكتاب أعز ما يطلب بقراءة الكاتب أبي عبد الله بن عميرة ، وكان إذا قرأ المذكور فصلاً مما ذكرته من العقائد شرح غامضها وفتح أقفالها على الطلبة »(151) .

ومنهم أبو عمرو عثمان بن عبد الله القيسي القرشي المعروف بالسلالجي (ت564 هـ / 1168م)(152) تلميذ الاشبيلي ، كان بارعاً في علم الكلام متصدياً لتعليم عقيدة ابن تومرت ، وقد ألف في ذلك كتاباً سماه « العقيدة البرهانية » ، وقال فيه صاحب الجذوة أنه كان يلقب بمنقذ أهل فاس من التجسيم(153) ، ويمكن أن نقول في تعديل هذا التعبير المبالغ ما قاله الشيخ كنون : إنه « هو الذي على يده وقع تحول أهل فاس من المذهب السلفي في العقيدة الى المذهب الأشعري تبعاً للتيار العام الذي اكتسح المغرب بأكمله في هذا الأمر نتيجة لدعوة ابن تومرت »(154) .

ومنهم أبو العباس أحمد بن عبد الرحمان بن الصغير الأنصاري (ت559 هـ / 1163 م)(155) الذي نظمه عبد المؤمن بين طلبة الموحدين فتلقى مبادئهم وبرع في عقيدتهم وعلمها للناس ، فولاه عبد المؤمن قضاء غرناطة ، ثم قضاء أشبيلية(156) .

ومنهم أبو علي عمر بن ملك المرساوي الذي قال فيه الغبريني أنه كان أعلم وقته بعلم الكلام ، وكان محققاً له محصلاً لمعانيه كلياً أو جزئياً ، وكان أحفظ الناس

---

(150) ابن صاحب الصلاة ـ المن بالامامة : 228

(151) نفس المصدر : 229-30

(152) عالم في الكلام من أهل فاس ، من تآليفه « العقيدة البرهانية » . انظر ترجمته في : ابن بشكوال ـ الصلة : 205 وابن القاضي ـ الجذوة : 289

(153) ابن القاضي ـ الجذوة : 290 وانظر : عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب : 305 ، والمنوني ـ العلوم والآداب والفنون : 58-59 ، والحسن السائح ـ دفاعاً عن الثقافة المغربية : 172

(154) عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي . . . : 1 / 121

(155) انظر ترجمته في : ابن الخطيب ـ الاحاطة : 1 / 67 وما بعدها

(156) نفس المصدر والصفحة .

بدقائق تفاصيله ، وكان طريقه في ذلك كله على طريق الأقدمين مثل الجويني وأبي بكر بن الطيب الباقلاني(157) .

لقد كان هؤلاء الأصوليون وغيرهم(158) يسهمون في تنشيط الدور الذي قامت به مؤلفات المهدي في تعريف أهل المغرب بالأشعرية واقناعهم بها مذهباً عقدياً ، حيث رجعوا الى أعلامها ، من أهل المشرق يتعمقون بآرائهم وتصانيفهم في شرح ما ورد في مؤلفات المهدي منها كما أشار اليه الشاعر أبو عبد الله محمد بن حبوس (ت570 هـ / 1174 م) في مدحه لعبد المؤمن بتشجيعه للعلم وأهله :

وسمعت كل مذاهب الحق التي ما ان ترى عن مقتضاها معدلا
وبصرت بالطوسي يفهق قوله وأبي المعالي مجملاً ومفصلا (159)

ومما ساعد على نمو الدرس للآراء الأشعرية وسرعة انتشارها بين الناس من خلال الدرس لآراء المهدي عامة ، ما كان في مؤلفات المهدي من استقلالية لآرائه ذات الصبغة المهدوية عن آرائه ذات الصبغة الأشعرية ، فالأولى ضمنها كتاب الامامة ، ولم يوردها في سائر مؤلفاته الا أن تكون إشارات قليلة ، بينما جاءت بعض الرسائل ممحضة للآراء الأشعرية مثل المرشدة ، وهو ما جعل الناس يتقبلونها ويقبلون عليها في منأى من الاحتراز الذي تسببه لكثير منهم الآراء المهدوية .

ولهذه العوامل كلها وجدت الآراء الأشعرية للمهدي طريقها الى الاندماج في تيار الفكر الأشعري العام ، وجرى في نطاق هذا التيار درسها والاقتباس منها ، والاستشهاد بها ، الى جانب غيرها من آراء سائر أيمة الأشعرية ، على نحو ما قاله شارح عهد عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين (ت669 هـ / 1270 م) في حديثه عن العلم : « . . . . والعلوم الضرورية هي سبعة علوم : أولها العلم بحدوث العالم

---

(157) الغبريني ـ عنوان الدراية : 198 ، وفيه ترجمة للمرساوي .

(158) انظر بعض الأعلام الآخرين في : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 58-59 . وعبد الله علي علام ـ الدولة الموحدية في المغرب : 306,305 .

(159) انظر : ابن القطان ـ نظم الجمان : 135 ، والمقصود بالطوسي الغزالي ، وبأبي المعالي الجويني أمام الحرمين .

والعلم بوجوب صانعه ، والعلم بقدم الصانع ، والعلم بتوحيده ، والعلم بصفاته ، والعلم بتنزيهه ، والعلم بجواز الرؤية ، وهذه العلوم عددها أبو اسحاق بن المرا [استاذ ابن سبعين ت610 هـ / 1210 م] ، وأخبر بوجوبها ، وأنها فرض على كل مسلم ، وذكر أبو المعالي وجوبها في الارشاد ، وحكى فيها الاجماع ولم يعددها ، وقد ذكرها المهدي في بعض تواليفه ، وقال في أول ما أراد ذكره : « باب ما لا يسع جهله » ، وقد قرر سيدنا رضي الله عنه [أي ابن سبعين] عليها (كذا) في هذا الموطن : فأيمة الأشعرية مجمعون على ذلك »(160) ، فقد أجرى رأي المهدي في هذا القول ضمن رأي سائر الأشاعرة بما يفيد اسهامه الحقيقي في اثراء الأشعرية عامة ، ودوره الفعال في نشرها بربوع المغرب كافة .

3 ـ اثر عقيدة المرشدة في نشر الأشعرية بالمغرب :

لئن كانت مؤلفات المهدي عموماً هي العامل في انتشار الأشعرية بالمغرب لما كان من العناية بها وافشائها بين الناس كما بيناه ، فإن واحداً من تلك المؤلفات هو الذي كان له الدور الأكبر في اشاعة الأشعرية بين أهل المغرب ، وكان له الأثر البالغ في تحويل التصور العقدي المغربي من تصور سلفي الى تصور يقوم على التأويل ، ونعني بهذا المؤلف عقيدة المرشدة ، فقد شاع ذكرها بين الناس عامتهم وعلمائهم ، وجرت بها الألسنة حفظاً وشرحاً ، وصارت على مر الأيام الخلاصة للتصور العقدي الذي تجري به الأذهان ويلقن للناس .

ولذلك فإننا نعتبر انتشار هذه العقيدة وتأثيرها المظهر المهم من مظاهر الأثر الأشعري لابن تومرت بالمغرب ، باعتبار أنها مؤلفة على الطريقة الأشعرية خالية من الآراء التي خالف فيها المهدي هذه الطريقة . وسنورد فيما يلي تعريفاً بهذه العقيدة ، ثم نخلص لبيان مظاهر انتشارها وتأثيرها في أهل المغرب .

أ ـ عقيدة المرشدة :

هي رسالة وجيزة لاتتجاوز الصفحتين(161) ، وسميت كذلك لأن افتتاحها

(160) رسائل ابن سبعين : 77-78

(161) انظر ما سبق في عرض مؤلفات المهدي : 150

كان بعبارة « أعلم أرشدنا الله وإياك . . . . » فصار هذا الافتتاح علماً عليها ، وقد أطلق عليها هذا الاسم في عهد متأخر عن عهد المهدي وعبد المؤمن ، ذلك لأن عبد المؤمن لما أصدر مرسوماً يأمر فيه بأن يحفظ العامة هذه العقيدة ويتفهموها ، عرفها بقوله : «العقيدة التي أولها : اعلم أرشدنا الله وإياك »(162) ، ويبدو أنها عرفت بهذا الاسم في عهد متأخر لما كثر تداولها بين الناس ، فدعت الحاجة الى أن يوضع لها علم تعرف به .

وقد حررت هذه العقيدة تحريراً بليغاً ، وعرضت فيها المسائل المتعلقة بالايمان بالله تعالى ذاتاً وصفات ، دون أن تعرض لشيء من السمعيات ، أو شيء مما يتعلق بالامامة ، وجاءت هذه المسائل مرتبة على النحو التالي : وحدانية الله ، خالقيته المطلقة ، خضوع الخلائق له ، أزلية وجوده ، تنزهه عن المكان والزمان ، تنزهه عن الشبيه والمثيل ، قيوميته ، علمه المحيط بكل شيء ، قدرته ، ارادته ، استغناؤه وعزته ، بقاؤه ، مشيئته المطلقة وعدله وفضله ، سمعه وبصره . مع ملاحظة أن بعض المسائل وقع تكرارها أكثر من مرة . ونورد فيما يلي النص الكامل لهذه العقيدة .

« اعلم أرشدنا الله وإياك ، أنه وجب على كل مكلف أن يعلم أن الله عز وجل واحد في ملكه ، خلق العالم بأسره العلوي والسفلي ، والعرش والكرسي ، والسماوات والأرض ، وما فيهما وما بينهما ، جميع الخلائق مقهورون بقدرته ، لا تتحرك ذرة الا باذنه ، موجود قبل الخلق ، ليس له قبل ولا بعد ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا أمام ولا خلف ، ولا كل ولا بعض ، لا يتخصص في الذهن ، ولا يتمثل في العين ، لا يتصور في الوهم ولا يتكيف في العقل ، ولا تلحقه الأوهام والأفكار ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، ليس معه مدبر في الخلق ، ولا له شريك في الملك ، حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، يعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في

---

(162) انظر ما سبق : 404

كتاب مبين ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ، فعال لما يريد ، قادر على ما يشاء ، له الملك والغناء ، وله العزة والبقاء ، وله الحكم والقضاء ، وله الأسماء الحسنى ، لا دافع لما قضى ، ولا مانع لما أعطى ، لا يرجو ثواباً ، ولا يخاف عقاباً ، ليس عليه حق ، ولا عليه حكم ، فكل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، لا يقال متى كان ولا أين كان ولا كيف كان ، كان ولا مكان ، كون المكان ودبر الزمان ، لا يتقيد بالزمان ، ولا يتخصص بالمكان ، لا يلحقه وهم ، ولا يكيفه عقل ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »(163) .

ومن البين من نص هذه العقيدة أنها في جملتها وفي ظاهرها جارية على منهج الأشاعرة ومقولاتهم(164) ، وهو ما هيأ لها القبول في نفوس الناس ، وجعل العلماء يقبلون عليها بالدرس والشرح مطمئنين الى صحتها وخلوها من الزيغ ، وهو ما عبر عنه الشيخ السنوسي أحد شراحها بقوله : « اجتمعت الأيمة على صحة هذه العقيدة ولا غير (؟) ، وأنها مرشدة رشيدة ، ولم يترك المهدي أحسن منها وسيلة ، نفعنا الله وإياك بعقد عقيدتها الجميلة »(165) .

ب ـ انتشار المرشدة وشيوعها :

ان وجازة المرشدة وبلاغتها ، وسلامتها من كل مخالفة ظاهرة للآراء الأشعرية ضمن لها الذيوع والانتشار ، وجلب لها العناية المتزايدة بالدرس والشرح سواء في عهد الموحدين أو بعدهم .

وكان المهدي نفسه يوليها عناية متزايدة بالتبليغ والتدريس ، ونرجح أن تكون

---

(163) هذا هو النص الذي ورد في مجموع أعز ما يطلب : 241-42 ، وهو أقدم النصوص ، ولا تختلف النصوص الواردة في مصادر أخرى عنه الا في جزئيات قليلة ، انظر في ذلك التحقيق الذي قام به الشيخ كنون ـ عقيدة المرشدة : 114-115

(164) المتأمل الفاحص قد يجد وجوهاً خفية من مسحة اعتزالية وحزمية خاصة فيما يتعلق باثبات الصفات كما أشرنا اليه سابقاً ، وهو ما كان مدخلاً لنقد مبالغ فيه من قبل ابن تيمية كما سنراه .

(165) السنوسي ـ شرح المرشدة : 7 ظ

من مؤلفاته الأولى حين نزوله ببلده اثر رحلته الى المشرق(166) ، فجاءت لذلك خالية من القول في الامامة التي يبدو أن آراءه فيها لم تتضح لديه بعد ، ولم يصدع بها الا حينما انتقل الى تينمل ، وهو ما يفهم من قول ابن خلدون متحدثاً عن نزول المهدي على قومه وتعليمهم العقيدة : « فنزل على قومه ، وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة ، وبنى رابطة للعبادة ، فاجتمعت اليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة في التوحيد باللسان البربري »(167) ، وهو ما يفيد أن المرشدة كانت أول ما بادر به المهدي في خطة الاصلاح العقدي التي كانت احدى اسسه في الاصلاح .

ولا شك أن أمر عبد المؤمن عامة الناس بحفظ المرشدة وفهمها(168) كان له دور فعال في انتشارها وذيوعها ، فكثر حفظها ، واقراؤها في المساجد ، وكثرت الشروح عليها ، وتتالى ذلك عبر القرون ، ويبدو أن العناية بها من قبل العلماء خاصة تزايدت بعد سقوط الموحدين ، حينما توطد الاندماج بين الآراء الأشعرية للمهدي وبين التيار الأشعري العام ، وحينما توارت نزعة الاحتراز من الآراء المهدوية لما آلت اليه هذه الآراء من زوال .

ومن خلال ما عثرنا عليه من شروح للمرشدة تبين لنا أنها كانت تمثل محوراً دراسياً في مختلف الأزمان ، وفي مختلف المراكز العلمية بالمغرب ، بل وفي بعض مراكز المشرق أيضاً ، وهو ما سنبينه فيما يلي من خلال عرضنا للشروح التي وضعت عليها ، والأقوال التي قيلت فيها ، مرتبين حسب المراكز العلمية ، ولا يعني هذا أن سائر المراكز الأخرى لم تكن معتنية بها ، ولم يكن لها ذيوع فيها ، ولكن لم تتوفر لدينا معطيات عنها ، مع أننا نرجح أن تكون العناية بها جارية في كل المغرب كما يفيده التنوع في المراكز التي سنذكرها تالياً .

أولاً : في المغرب الأقصى :

كانت المرشدة متداولة بمدينة فاس ، يتناقلها العلماء بالرواية ، ويتناولونها

---

(166) انظر : كنون ـ عقيدة المرشدة : 109

(167) ابن خلدون ـ العبر : 6 / 469

(168) انظر ما سبق : 404

بالشرح كما ذكره أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن عباد التلمساني (ت792 هـ / 1389 م)[169] في قولـه : « . . . . وقـد رويت هذه العقيدة عن الشيخ العالـم المفتي سيدي أبي الحسن علي بن عبد الله البسيلي بمدينة فاس ، ورويتها أيضاً عن الشيخ الزاهد الورع الأعرف سيدي أبي عبدالله محمد بن إبراهيم الصنهاجي رحمة الله عليه »[171] .

وقد كتب عليها ابن عباد شرحاً سماه « الدرة المشيدة في شرح المرشدة »[171] ويقول في مفتتحـه : « . . . . وبعـد فالمراد من هذا الـكلام شرح العقيدة المسماة بالمرشدة ، وهي وان كانت سهلة العبارة واضحة الاشارة ، تحتاج الى ايضاح وبيان وزيادة فوائد حسان »[172] ، ويكتسي هذا الشرح صبغة صوفية خالصة ، وشارحه ممن ينزعون منزع التصوف[173] .

وقد شرحها أيضاً في القـرن الحـادي عشر بيورك بن عبـد الله بـن يعقـوب السملالي ، دون أن يضع لشرحه اسماً[174] ، وأكثره منقول عن الشارحـين الآتـي ذكرهما : الشيباني وابن النقاش كما ذكر هو نفسـه ذلك في افتتـاح شرحـه حيث يقول : « وبعد فإني أقصد أن أشارك الامام المهدي في عقيدته المعروفـة بالمرشـدة بشرح مختصر يبرز معانيها لمن قصد فهمها مثلي ، ناقلاً عن شارحيها أبي عبد الله محمـد بن يحيى الشيبانـي الطـرابلسي وأبـي عبـد الله الأمـوي المعـروف بابـن

---

(169) انظر ترجمته في : التنبكتي ـ نيل الابتهاج ، 279 ، ودائرة المعارف الاسلامية : 1 / 333 (ط الشعب) ، وهو فقيه متصوّف ، تولّى إمامة القرويين مدة طويلة وله شرح على الحكم لابن عطاء الله الاسكندري ، ولد ونشأ برندة بالأندلس ، ولقب بالتلمساني لقضائه مدة بتلمسان قبل مجيئة الى فاس ، وقد ألف بول نويا أطروحة عن ابن عباد سماها : ابن عباد الرندي .

(170) ابن عباد ـ الدرة المشيدة : 4 ظ .

(171) من هذا الشرح نسخ بدار الكتب الوطنية بتونس تحت أرقـام : 14468 ، 14559 ، ومجاميع : 16359 ، 16966 ، 08524 . ومنها نسخة بالخزانة العامة بالرباط رقم1059 ك بعنوان « الدرة المثمرة في شرح المرشدة » .

(172) ابن عباد ـ الدرة المشيدة . . . : 3 و .

(173) انظر عن هذا الشرح ووصف مخطوطاته : سعد غراب ـ مرشدة ابن تومرت : 123

(174) عثرنا على نسخة من هذا الشرح بخزانة ابن يوسف بمراكش رقم541 (مجموع) بها9 صفحات .

النقاش »(175) ، ولم يكن لهذا الشارح الا اضافات قليلة عن هذا المنقول ، ويبدو أنه ليس من أهل الكلام . وجاء في خاتمة الشرح : « هذا ما رمته من بيان معاني العقيدة المرشدة ، وابراز معانيها بعبارة مختصرة مفيدة . . . . . . وكان الفراغ منه يوم الجمعة آخر صفر عام واحد وخمسين وألف »(176) .

ثانياً : في المغرب الأوسط :

كانت المرشدة مقروءة بتلمسان متداولة بها . وقد وضع عليها شرحاً(177) العالم الشهير محمد بن يوسف السنوسي (ت895 هـ / 1489 م)(178) بطلب من بعض أهل تلمسان كما يفيده قوله : « . . . . وبعد ، كسانا الله وإياك لباس التقوى ، وزحزحنا بمنه عن نار الشهوات والهوى ، فإنك سألتني أن أقيد لك على كلام أبي عبد الله محمد المهدوي رحمه الله ونفع به في المرشدة ما يحلو سماعه ويروق دليله ونصوعه ، فأجبت الى ذلك مستعيناً بالله . . . . »(179) .

وقد أكمل هذا الشرح بعض أصحاب السنوسي ، وهو ما يفيده قوله : « ولقد أحسن بعض أصحابنا بتكملة هذا المختصر ، وذلك أني وقفت على قوله : والأنبياء عليهم الصلاة والصلاة معصومون . . . لسفر شغلني عن تكملته في الحال »(180) .

ولعل هذا الذي أكمله هو المسمى أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر ابن أبي بكر المشهور بالتنسي ثم الهنيني ، وذلك لأنه ورد في آخر بعض النسخ من شرح السنوسي التعليق التالي : « كل ما وضع شرحاً لعقيدة المرشدة تأليف العبد

---

(175) بيورك السملالي ـ شرح المرشدة : 5

(176) نفس المصدر : 9

(177) منه نسختان بدار الكتب الوطنية بتونس رقم : 16953 ، 08524 (مجاميع) ، وأخرى بالخزانة الملكية بالرباط رقم10880 د ، ويملك منه الشيخ الشاذلي النيفر نسخة كما ذكر في تحقيقه للفارسية : 210

(178) هو عالم تلمسان الشهير في مختلف الفنون وخاصة في العقيدة ومن أشهر مؤلفاته فيها العقيدة الكبرى المعروفة بأم البراهين ، انظر ترجمته في : ابن مريم ـ البستان : 237

(179) السنوسي ـ شرح المرشدة : 7 ظ

(180) نفس المصدر : 27 و ، وقد جاء في نسخة مكناس في الورقة الأخيرة « وذلك أني وقفت على قولي » وهو الأصح ، لأن المرشدة ليس فيها قول في الأنبياء وعصمتهم ، وانما هو من تكميلات الشارح فنسبها الى نفسه .

الفقير الى الله الغني به عما سواه ، المتشبث بفضله وعفوه ورحمته ، سائلاً منه رضاه ، الغريب(181) العربي يحيى بن الفقيه المرجو له فضل الله أبي حفص عمر بن أبي بكر المغراوي المشهور بالسبتي (كذا) ثم الهنتاتي (كذا) لطف الله به ورحمه »(182) .

ومما يؤكد ذلك أن نفس هذا الشرح وردت نسبته الى نفس هذا الاسم على أنه مؤلفه مع اختلاف جزئي في اللقب يرجع الى تصحيف الناسخين ، وقد عثرنا على مخطوطة بخزانة الجامع الكبير بمكناس(183) جاء بطالعها : « الحمد لله وحده كما يجب لجلاله ، والصلاة والتسليم على محمد نبيه وآله وأصحابه وأزواجه وذرياته وسلم تسليماً ، هذا كتاب « الأنوار المبينة لمعاني عقد عقيدة المرشدة [كلمة غير مقروءة] على حسبها ان شاء الله وتعالى ، وهو المستعان لا رب غيره ، تأليف العبد الفقير الى الله تعالى الغني به عمن سواه المتشبث بفضله عفا الله عنه بمنه وكرمه أبي زكريا يحيى ابن الشيخ المقر بذنبه أبي حفص عمر بن أبي بكر المشهور بالتنسي الهنيني غفر الله له ولجميع المسلمين »(184) .

فهذان الشرحان هما في الحقيقة شرح واحد كما يتبين بعد المقارنة بينهما ، ولكنه نسب الى السنوسي تارة كما في نسخ تونس والرباط ، ونسب الى التنسي كما في نسخة مكناس ، ولما كان الشرح ثابت النسبة الى السنوسي(185) ، أصبح الحل أن أصل الشرح من وضع السنوسي ، ووضع التنسي اكمالاً له ، فنسب الى الأول باعتبار الأصل ، والى الثاني باعتبار الاكمال(186) . ويمتاز هذا الشرح بتدقيقاته

---

(181) لعلها المغربي .

(182) نسخة دار الكتب الوطنية بتونس رقم 08524: 120ظ .

(183) توجد تحت رقم339 وبها9 أوراق ، وذكر الشيخ كنون أن عنده نسخة بنفس الاسم والمؤلف ـ عقيدة المرشدة : 112

(184) التنسي ـ الأنوار المبينة : 1 و .

(185) تتفق النسخ الثلاث المذكورة آنفاً في نسبة الشرح للسنوسي ، وقد نسبه اليه كل من التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 329 ، وابن مريم ـ البستان : 247

(186) انظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 128 ، الا أن من القرائن التي أوردها على أن هذا التأليف مشترك

الكلامية الطريفة ، ولا غرو فإن مؤلفه من أساطين العقيدة بالمغرب .

وقد شرح المرشدة أيضاً من أهل تلمسان أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد بن اسماعيل بن علي الأموي المعروف بابن النقاش ، وسمى شرحه « الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة »(187) ، وعرفه بقوله : « أشرح فيه ألفاظ العقيدة المذكورة على السبيل الظاهرة المأثورة من غير عدول على حد الاختصار ، ولا ميل الى تطويل ولا اكثار »(188) .

ومما جاء في هذا الشرح دالاً على تداول المرشدة بين الناس وشيوعها فيهم قوله : « ولما كان من جملة ما وضع المهدي تقريباً لافهام العامة ، وتيسيراً على الكافة العقيدة المختصرة المنتظمة الكلام ، الحسنة النظام ، المرتبطة المعاني ، المرسومة بالمرشدة ، بادر الى حفظها وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار ، الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم الشاب الأتقى الأعرف الصوفي السالك الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك أبي زيد عبد الرحمان اليزنامي معلم كتاب الله . . . . وكان رضي الله عنه ممن نسب طريقه الينا ، وتمسك بطرف بسلسلة

ما ورد في قائمة مخطوطات الجامع الكبير بمكناس في التعريف بهذا الشرح من عبارة « منسوبة للستيني الهنيني (كذا) يحيى بن عمر ومن معه » . وفي الحقيقة فإن لفظة « ومن معه » انما هي من وضع المفهرس وليست موجودة بالمخطوطة ، وذلك اما اكتفاء بوضع اسم صاحب أحد المؤلفات من المجموع (وهذا الشرح ضمن مجموع) ، والاشارة الى الباقين بكلمة « من معه » وهو ما جرت عادة هذا المفهرس به ، واما اعتماداً على قراءة الاسم الوارد في أول المخطوطة وقد ورد فيه خطأ صغير يوهم بأن التأليف مشترك وهو سقوط كلمة « ابن » بعد اسم عمر واثبات واو مكانها فجاء الاسم كالتالي : « أبو زكريا يحيى بن الشيخ المقر بذنبه أبي حفص عمر وأبي بكر المشهور بالتنسي الهنيني » ، والصحيح كما في النسخ الأخرى « ابن أبي بكر » .

(187) منه نسختان بالخزانة العامة بالرباط رقم : 283 ق ، 2691 ك ، وأخرى بخزانة الجامع الكبير بمكناس رقم : 425 . ونشير الى أن الأستاذ سعد غراب ، ذكر هذا الشرح على أنه شرحان لمؤلفين مختلفين هما : محمد بن العباس الأموي ابن النقاش ، ومحمد بن أحمد بن اسماعيل النقاش (مرشدة ابن تومرت : 128) والصحيح أنه شرح واحد ، وأن ذينك الاسمين اسم واحد كما جاء في طالع الشرح : « قال الشيخ الفقيه الأجل القاضي الأعدل الخطيب الأستاذ المغربي الأكمل أبو عبد الله محمد بن الشيخ المرحوم أبي العباس أحمد بن اسماعيل بن علي الأموي عرف بابن النقاش » ص305 ، وأشار الشيخ المنوني الى أن من هذا الشرح نسخة بدار الكتب الناصرية بتامكروت : حضارة وادي درعة : 32

(188) ابن النقاش ـ الدرة المفردة : 305-306

اسنادنا ، وممن أخذت بيده ، وانخرط في سلك الآخذين عنا ، وفي جملة المنتمين الى طريقتنا »(189) .

وصاحب هذا الشرح من الذين يولون احتراماً كبيراً للمهدي ، حتى لكأنه من المؤمنين به مهدياً كما يفيده قوله : « ان الامام المهدي رضي الله عنه كان من حزمه وحرصه على هداية الخلق واستمرار كلمة الحق ، أن سهل على الناس طرق الاستدلال ، ووضع تصانيف للعقائد رفعاً للالتباس عليهم ، وبياناً للاشكال ، وكان يأتي كل قوم بلغتهم ، وكل طائفة من بابها ، حتى لقد رأيت له عقيدة باللسان البربري وبالمصمودي ، ولم يزل رضي الله عنه على ذلك الى أن اشتهرت الطريقة الدينية واتضحت الملة الحنيفية ، فجزاه الله عن المسلمين خيراً ، وجعل سعيه في ذلك للآخرة ذخراً ، ورفع له به في الصالحين ذكراً بمنه وكرمه »(190) .

وعلى الرغم من أن هذا الشارح ينتمي الى التصوف ، بل هو رأس طريقة كما يفيده قوله الآنف الذكر ، فإنه أجرى شرحه على الطريقة الظاهرة كما لاحظ هو ذلك ، فجاء شرحه كلامياً تظهر فيه الدقة وسعة الاطلاع على المذاهب والأقوال الكلامية .

ثالثاً : في افريقية :

كانت المرشدة معروفة بتونس ، متناولة فيها بالحفظ والدراسة وقد قام بشرحها أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني(191) ، وجاء في طالع هذا الشرح(192) قوله :

---

(189) ابن النقاش ـ الدرة المفردة : 305-306

(190) نفس المصدر : 305

(191) ذكر الأستاذ سعد غراب بحكم تخصصه في البحث في آل السكوني أن هذا هو ابن أبي علي عمر السكوني صاحب عيون المناظرات ، وكان مفتياً في تونس في النصف الأول من القرن الثامن ، ورجح أن تكون وفاته سنة 749 هـ . كما رجح أيضاً أن يكون هذا الشرح من تأليف الأب أبي علي اعتماداً على مقارنة (تبدو لنا غير مقنعة) بينه وبين عيون المناظرات . انظر : مرشدة ابن تومرت : 121 وما بعدها . ومقدمة تحقيق عيون المناظرات : 121 وما بعدها .

(192) توجد منه نسختان بدار الكتب بتونس رقم : 11273 و16953 (مجاميع) ، ونسخة بخزانة جامع القرويين بفاس رقم1362 ، وفيها أن المؤلف أبو عبد الله محمد بن خليل اللبلي السكوني .

« هذا شرح عقيدة الشيخ المرحوم أبي عبد الله محمد بن عبد الله السوسي المكنى بالمهدي ، المشهورة بالمرشدة للشيخ الفقيه أبي عبد الله محمد بن خليل نفعنا الله به »(193) . وميزة هذا الشرح أنه دقيق في ايراد المسائل الكلامية وتحليلها رغم اختصاره وصغر حجمه .

ومما يدل على عناية أهل تونس بالمرشدة أن أبا القاسم بن أحمد بن محمد البَرْزُلي (ت844 هـ / 1440 م)(194) ذكرها في نوازله ، وأورد نصها كاملاً ، وقال فيها : « تواتر الخبر عن الامام المهدي الشريف رئيس الموحدين وأولهم في ذلك عقيدته المشهورة بالمرشدة . . . . وقد كثر حفظ هذه العقيدة لقلتها وبلاغتها »(195) .

كما كانت المرشدة معروفة ومتناولة أيضاً بطرابلس وهو ما وصفه أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني الطرابلسي(196) في شرحه على المرشدة : « العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة الى الامام المهدي رحمه الله ، كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها من جهة التبرك في أذكارهم »(197) .

ومن مظاهر العناية بها وضع الشروح عليها ، فقد شرحها المتصوف أبو عبد الله محمد بن يوسف الخراط كما ذكره الشيباني قائلاً « وقد كان الشيخ المتصوف الفقيه الزاهد أبو عبد الله محمد بن يوسف الصنهاجي عرف بالخراط وضع عليها شرحاً ، وكنت أنا متولي كتبه بعد املائه علي في عام أربعين وسبعمائة »(198) .

ولكن هذا الشرح قد ضاع في خضم الاحداث التي انتابت طرابلس في

---

(193) السكوني ـ شرح المرشدة : نسخة رقم11273

(194) إمام المالكية بالمغرب ، سكن تونس وانتهت اليه الفتوى فيها ، وكان ينعت بشيخ الاسلام ، ارتحل الى المشرق فحج ومر بالقاهرة ، وهو من أشهر تلاميذ ابن عرفة . من مؤلفاته « جامع مسائل الأحكام مما نزل من القضايا للمفتيين والحكام » .

انظر ترجمته في : ابن مريم ـ البستان : 150 ، ودائرة المعارف الاسلامية : 7-47

(195) البرزلي ـ النوازل : 4 / 333 ظ ، 334 و .

(196) عاش بطرابلس أواسط القرن الثامن

(197) الشيباني ـ شرح المرشدة : 63 و .

(198) نفس المصدر : 63 و ظ .

منتصف القرن الثامن ، وانتهت بسيطرة النصارى عليها ، فكان ذلك داعياً للشيباني أن يضع شرحاً[199] عليها ، وهو ما ذكره في قوله : « . . . فقطعه [شرح الخراط] النصارى حين أخذهم مدينة طرابلس عام ستة وخمسين وسبعمائة[200] . . . ولا وقفت لها [المرشدة] بمدينة طرابلس ولا بجهاتها على شرح فيما علمت مختصر نحو ثماني ورقات في ربع البطق (؟) ، فحركني داعي القدر الى أن أضع عليها من الشرح ما حواه فهمي مع قصوره ، وأنقل عليها ما فتح به من كلام المتكلمين »[201] .

وقد جاء هذا الشرح من أهم شروح المرشدة في دقته ، وما بنى عليه من المقابلة بين الآراء ، وما جرى عليه من الصبغة الجدلية ، ويبدو أن صاحبه واسع الاطلاع على علم الكلام ومذاهبه .

ثالثاً : في المشرق :

لم تكن المرشدة متناولة شائعة بالمغرب فحسب ، بل طار ذكرها الى المشرق أيضاً ، وكانت معروفة مأخوذة بالدرس في الشام خاصة منذ القرن السادس الى ما بعد القرن الحادي عشر .

الا أن شأنها بالمشرق لم يكن مثل شأنها بالمغرب من حيث القبول والرد ، بل قد أحدثت هناك ـ بحكم اختلاف المذاهب العقدية ـ موقفين متعارضين ازاءها :

---

(199) توجد منه نسختان بالمكتبة الوطنية بباريس في نفس المجموع رقم : 5296 ، الأولى من الورقة 63 و الى 91 ظ ، والثانية من 93 والى 101 ظ كما توجد منه نسخة بخزانة الكتب الناصرية بتامكروت بالمغرب ثاني مجموع رقم : 2296 ، كما ذكر الشيخ المنوني : حضارة وداي درعة من خلال النصوص والآثار : 33 (مقال بمجلة دعوة الحق المغربية السنة 16 ، عدد 2 و 3 سنة 1973) وعلى هذا الشرح دراسة قصيرة في مجلة « هسبريس » سنة 1950 ص 210-212

(200) في هذه السنة كانت طرابلس تحت حكم عائلة بني ثابت ، وفي عهد ثابت بن محمد تمكن الجنويون من الاستيلاء على طرابلس سنة 756 هـ ، 1355 م ، وأخرجهم منها والى قابس أبو العباس أحمد بن مكي في نفس السنة . انظر : سعد غراب : مرشدة ابن تومرت : 129 ، وحسن سليمان محمود : ليبيا بين الماضي والحاضر : 156 (ط القاهرة 1962) .

(201) الشيباني ـ شرح المرشدة : 63 ظ .

أحدهما حظيت فيه بالقبول تدريساً وشرحاً وثناء ، وثانيهما لقيت فيه الاعتراض والنقد والرفض ، وكان بين هذا وذاك حوار وجدل يتعلقان بما اذا كانت هذه المرشدة صحيحة أو فاسدة ، وكلّ من الرفض والقبول يدلان على مدى انتشار هذه العقيدة وسيرورتها بين الناس .

ومن الذين أقبلوا عليها واستحسنوا ما فيها أبو منصور عبد الرحمان بن محمد فخر الدين بن عساكر (ت620 هـ / 1223 م)(202) ، وقد كان يدرسها بالقدس بمدرسة قريبة من الحرم كما ذكره السبكي(203) ، وانما اقبل ابن عساكر على هذه العقيدة وتدريسها لصبغتها الأشعرية اذ كان من المتبعين للمذهب الأشعري .

ومنهم خليل بن كيكلدي العلائي (ت761 هـ / 1359 م)(204) فقد ذكر السبكي أنه نقل من خطه قوله : « هذه العقيدة المرشدة جرى قائلها على المنهاج القويم والعقد المستقيم ، وأصاب فيما نزه به العلي العظيم »(205) كما ذكر أيضاً أن العلائي أطال في تعظيم المرشدة والازراء بمن نقدها واعتقد فسادها(206) . الا أن العلائي كان متشككاً في نسبة هذه المرشدة الى ابن تومرت ، فقد نقل عنه السبكي قوله في ذلك : « وقفت على جواب لابن تيمية سئل فيه عنها ، ذكر فيه أنها تنسب لابن تومرت ، وذلك بعيد من الصحة أو باطل ، لأن المشهور أن ابن تومرت كان يوافق المعتزلة في أصولهم ، وهذه مباينة لهم »(207) ، وبذلك يكون الاعجاب

---

(202) فقيه شافعي ، كان إمام وقته في علمه ودينه ، درّس بدمشق والقدس ، وتخرج عليه كثير من العلماء ، وكان سديد الفتوى ، توفي في رجب سنة620 هـ ودفن بدمشق .

انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 135 ، والسبكي ـ الطبقات : 8 / 177 (ط الحلبي) .

(203) السبكي ـ الطبقات : 5 / 70

(204) فقيه شافعي محدّث ، ولد وتعلّم بدمشق ، ثم أقام بالقدس مدرساً . من تآليفه « المجموع المذهب في قواعد المذهب » في الفقه الشافعي ، و« كشف النقاب عما روى الشيخان للأصحاب » .

انظر ترجمته في : السبكي ـ الطبقات :10 / 35 (ط : الحلبي) .

(205) انظر : السبكي ـ الطبقات : 5 / 70

(206) نفس المصدر والصفحة

(207) نفس المصدر والصفحة

بالمرشدة ودفاعه عنها نابعين من محاسنها الموضوعية غير متأثرين بنسبتها أو بما قيل فيها .

وكان السبكي من المستحسنين للمرشدة المثبتين لصحتها ، فقد علق عليها بعد ما أورد نصها كاملاً بقوله : « هذا آخر العقيدة ، وليس فيها ما ينكره سني »(208) ، وجعلها في سياق واحد مع عقيدة له من انشائه ، وعقيدة لأحمد بن محمد الطحاوي (ت321 هـ / 933 م)(209) وعقيدة لعبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465 هـ / 1072)(210) ، وقال : انها « مشتركات في أصول أهل السنة والجماعة »(211) ، كما تعرض بالنقد الشديد لأولئك الذين رفضوا هذه العقيدة وهجنوها ، ونسبوا اليها الشؤم في استيلاء الفرنج على القدس ، وممارستهم الظلم والاذاية للمسلمين من المدرسة التي كانت تدرس فيها ، وقال في ذلك : انه « من التعصب البارد ، والجهل الفاسد ، وقد فعلت الفرنج داخل المسجد الأقصى العظائم ، فهلا نظر في ذلك نعوذ بالله من الخذلان »(212) .

وقد دافع السبكي أيضاً عن ابن تومرت ، ونفى التهم الموجهة اليه ، ومن ذلك قوله في رد تهمة الاعتزال : « . . . فأما دعواه [أي العلائي] أن ابن تومرت كان معتزلياً فلم يصح عندنا ذلك ، والأغلب أنه كان أشعرياً صحيح العقيدة ، أميراً عادلاً ، داعياً الى طريق الحق »(213) .

---

(208) نفس المصدر والصفحة

(209) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ، فقيه حنفي ، انتهت اليه رئاسة الحنفية بمصر ، ولد ونشأ بمصر ، وارتحل الى الشام ، له رسالة في العقيدة ، ومن تآليفه « شرح معاني الآثار » في الحديث ، و« أحكام القرآن » و« المختصر » في الفقه .
انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 1 / 71

(210) هو شيخ خراسان في عهده في الزهد والعلم، كانت ، اقامته بنيسابور وتوفي بها ، من مؤلفاته « الرسالة القشيرية » في التصوف » و« التفسير الكبير» .
انظر ترجمته في : ابن خلكان ـ الوفيات : 3 / 205

(211) السبكي ـ مفيد النعم ومبيد النقم : 75

(212) السبكي ـ الطبقات : 5 / 70

(213) نفس المصدر والصفحة .

وفي القرن الحادي عشر كتب عليها شرحاً الشيخ عبد الغني النابلسي(214) سماه بنور الأفئدة في شرح المرشدة(215) ، وهو شرح جرى فيه صاحبه على الاختصار والبساطة ، من غير مقارنة بآراء العلماء ، وقد ذكر أنه انجزه في نصف يوم(216) ، وهو ما يفسر ما اتصف به البساطة .

إلا أن هذا الشارح أخطأ في نسبة المرشدة ، وجرى به الظن الى انها من تأليف أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (ت 373 هـ - 983 م)(217) حيث يقول في طالع الشرح : « يقول الفقير عبد الغني النابلسي عامله الله بلطفه الخفي : هذا شرح لطيف على مرشدة الاعتقاد للامام أبي الليث السمرقندي رحمه الله تعالى »(218) ، ويعتبر هذا الخطأ صدى لذلك الشك القديم في نسبة المرشدة للمهدي عند بعض أهل المشرق كما رأيناه آنفاً عند العلائي .

أما المعارضون للمرشدة الناقدون لها ، فنجد من بينهم سيف الدين أحمد بن المجد المقدسي ، فقد ذمها وقدح فيها ونسب اليها الشؤم لفسادها ، ومن بين ما قاله في ذلك : « لما دخلت بيت المقدس والفرنج اذ ذاك فيه ، وجدت مدرسة قريبة من الحرم ، والفرنج بها يؤذون المسلمين ، ويفعلون العظائم ، فقلت سبحان الله ، ترى أي شيء كان في هذه المدرسة حتى ابتليت بهذا ؟ حتى رجعت الى دمشق فحكى لي أن الشيخ فخر الدين بن عساكر كان يقرىء بها المرشدة ، فقلت : بل هي المضلة »(219) .

---

(214) يرجح أنه عبد الغني بن اسماعيل بن عبد الغني النابلسي المتوفى سنة 1143 هـ ، وقد ذكر أنه كتب هذا الشرح سنة 1084 (ص 19) ، انظر ترجمته في : المرادي - سلك الدرر : 3 / 30 (ط مصر 1301) .

(215) توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط رقم : 2414 ك (19 صفحة) .

(216) انظر : النابلسي - نور الأفئدة : 19

(217) هو الملقب بإمام الهدى ، فقيه حنفي من الزهاد المتصوفين ، له مؤلفات كثيرة في الفقه والحديث والزهد والتفسير ، منها « تفسير القرآن » و« بستان العارفين » في الزهد ، و« المقدمة » في الفقه ورسالة في أصول الدّين .

انظر ترجمته في : محمد بن عبد الحي اللكنوي : الفوائد البهية : 220 (ط مصر 1324) .

(218) النابلسي - نور الأفئدة : 2

(219) السبكي - الطبقات : 5 / 69-70

وقد روى نفس هذا القول شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ 1347 م)[220] ، وكان هو أيضاً قادحاً في المرشدة كما يفيده رد العلائي عليه وعلى ابن المجد معاً وهو ما ذكره السبكي في قوله : « وأطال العلائي في تعظيم المرشدة والازراء بشيخنا الذهبي ، وسيف الدين بن المجد ، فيما ذكراه [من أمر هذا الشؤم] »[221] .

وأكثر من تصدي للمرشدة وصاحبها بالنقد هو الامام تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728 هـ ـ 1327 م) فقد أصدر فيها فتوى[222] بالاعراض عنها وعدم الاشتغال بها ، واستند في ذلك الى مآخذ أخذها عليها ، ونواقص رآها مخلة بالعقيدة فيها ، وتطرق الى ذكر صاحبها مسنداً اليه تهماً كثيرة بالشعوذة والظلم واراقة الدماء ، وهذه الفتوى هي جواب عن سؤال رفع اليه في شأنها وشأن مؤلفها ، ونصه كالتالي : « سئل شيخ الاسلام . . . أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني . . . عن المرشدة ، كيف كان أصلها وتأليفها ؟ وهل تجوز قراءتها أم لا ؟ »[223] .

أما المآخذ التي وردت في الجواب ، والاعتراضات التي وجهها ابن تيمية الى ما في المرشدة من المعاني ، فنلخصها فيما يلي :

ـ ما ورد فيها من اسناد الصفات السلبية لله تعالى في صيغة النفي : ليس كذا . . ليس كذا . . . ، ووصف الله تعالى بناء على ذلك بأنه وجود مطلق ، اثباتاً للتوحيد الذي سمى به صاحب المرشدة أصحابه « موحدين » ، وهو مذهب

---

(220) من الأعلام المبرزين في الحديث والتاريخ ، مشتهر بالتحقيق ، تركماني الأصل ، ولد وتوفي بدمشق ، وكانت له رحلة الى القاهرة وكثير من البلدان ، له مؤلفات كثيرة ، أشهرها في الحديث « تذكرة الحفاظ » وفي التاريخ « تاريخ الاسلام الكبير » وفي التراجم « سير أعلام النبلاء » .
انظر ترجمته في : السبكي ـ الطبقات : 9 / 97 (ط الحلبي)

(221) السبكي ـ الطبقات : 5 / 70

(222) وردت هذه الفتوى في مجموع الفتاوى لابن تيمية : 11 / 476 ، كما أورد نصها ضمن دراسة لاووست في مجلة معهد الآثار الشرقية : عدد59-1960

(223) ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11 / 476

المتفلسفة كابن سينا وابن سبعين وأشباههم من المعتزلة ، وخلوها من الاعتقاد الذي يذكره أيمة العلم والدين من أهل السنة والجماعة أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام وغيرهم من أتباع الأيمة الأربعة ، فهؤلاء كلهم متفقون على أن الله تعالى حي عالم بعلم قادر بقدرة .

ـ لم يرد فيها اثبات الرؤية لله تعالى ، والله تعالى قد أثبت الرؤية لنفسه بما لا يدع مجالاً للشك فيها .

ـ لم يرد فيها ذكر الايمان برسالة النبي ﷺ ، ولا باليوم الآخر ، ولا بما أخبر به النبي من أمر الجنة والنار والبعث والحساب وفتنة القبر ، والحوض ، وشفاعة النبي ﷺ لأهل الكبائر ، فهذه امور اتفق المسلمون عليها ، وتعود العلماء على ذكرها في العقائد المختصرة ، أما المرشدة فلم تحتو على شيء من ذلك .

ـ ما ورد في طالعها من أنه يجب على كل مسلم أن يعلم ما فيها ، وقد اتفقت الأيمة على أن الواجب على المسلمين ما أوجبه الله ورسوله ، وليس لأحد أن يوجب على المسلمين ما لم يوجبه الله ورسوله .

ـ ما ورد فيها من القول بأن الله قادر على ما يشاء ، ومذهب المسلمين أن الله على كل شيء قدير شاءه أو لم يشأه .

وبناء على هذه المآخذ ، فإنه لا حاجة لأحد من المسلمين الى تعلمها وقراءتها ، ولا يجوز لأحد ان يعدل عما جاء في الكتاب والسنة ، واتفق عليه سلف الأمة وأيمتها ، الى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك ، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده بل عليه أن يتبع ولا يبتدع(224) .

وعلى الرغم مما في بعض هذه المآخذ من حق مثلما يوحي به ظاهر المرشدة من نفي الصفات ، ومثل اغفال ما يتعلق بالنبوة واليوم الآخر ، فإن نقد ابن تيمية بصفة

(224) انظر : ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 11 / 476 وما بعدها ، وقد ذكر انه ألف كتاباً كبيراً في الرد على المهدي ومذهبه .

عامة كان يتصف بالعنف ، ولا يخلو من تحكم في بعض الأحيان ، وهو شأنه في نقله للمخالفين للوجهة السلفية .

ويتضح مما تقدم أن الخلاف في المرشدة بين قابل ورافض انما هو من أثر الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة الذي كان مستشرياً في الشام على الأخص ، فقد انحاز الأشاعرة اليها مثل العلائي وابن عساكر والسبكي ، لما تحمله من نفس أشعري غالب ، وانحاز الحنابلة ضدها مثل ابن المجد والذهبي وابن تيمية ، ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا ان الموقفين قبولاً ورداً كانا يستمدان جزءاً من قوامهما من نفس هذا الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة ، وهما يدلان على أي حال على مدى انتشار المرشدة وتداولها بين الناس من جهة ، ومدى التحامها مع الفكر الأشعري العام ، واسهامها في رواجه وانتشاره من جهة أخرى .

ولا يفوتنا أن نلاحظ من خلال ما تقدم من مظاهر العناية بالمرشدة ، أن انتشارها والعناية بها شرحاً وتدريساً وخاصة في المغرب كان أكثر بروزاً في الأوساط الصوفية ، فقد كانت متداولة بينهم جارية بالحفظ على السنتهم ، وهو ما ذكره على وجه التصريح كل من ابن النقاش والشيباني ، حيث يقول الأول : « . . . . بادر الى حفظها [أي المرشدة] وقراءتها جماعة الفقراء والعلماء الأخيار الذين اجتمعوا بتلمسان المحروسة على شيخهم وقدوتهم الشاب الأنقى الأعرف الصوفي السالك الناسك أبي عبد الله محمد بن الشيخ المبارك . . . . »(225) ، ويقول الثاني : « رأيت العقيدة المعروفة بالمرشدة المنسوبة الى الامام المهدي رحمه الله كثيراً ما يستعملها أهل الفضل من الصوفية ويقرؤونها من جهة التبرك في أذكارهم »(226) . كما أن الكثير ممن عثرنا عليهم من شراحها كانوا من كبار المتصوفة مثل ابن عباد والسنوسي وابن النقاش والخراط ، وان كانت شروحهم التي بين أيدينا تختلف فيها النزعة الصوفية ظهوراً وخفاء كما ذكرناه سابقاً .

---

(225) ابن النقاش ـ الدرة المفردة : 305 .
(226) الشيباني ـ شرح المرشدة : 63 .

ويمكن أن نفسر هذا الرواج للمرشدة بين الصوفية بأمرين : الأول ، الانتشار الواسع للتصوف بالمغرب بعد القرن السادس ، وفشوه بين العلماء والعامة ، واقترانه مع الأشعرية بفعل تأثير الغزالي الذي جمع بين التصوف والأشعرية ، وكان لكتابه الإحياء رواج كبير بالمغرب فأقبل المتصوفة على المرشدة ضمن إقبالهم على الأشعرية . والثاني : أن المتصوفة فيما يبدو لم يكن موقفهم من ابن تومرت متصفاً بالاحتراز الذي نجده عند غيرهم ، وهو ما يثبته تنويه شراح المرشدة منهم به كما مر ذكره ، ويبدو أن قوله بالامام المهدي الذي يجب أن يتبع ، وقولهم بالشيخ الذي ينبغي أن يقتدى به ، وأن « من لا شيخ له فشيخه الشيطان » كانت نقطة تقارب بينهما أثمرت هذا الاقبال من قبل المتصوفة على المرشدة[227] .

وننتهي أخيراً الى القول بأن الآراء العقدية لابن تومرت كان مصيرها في المغرب ، وأثرها في أهله خاضعين لطبيعة الآراء من جهة ، وطبيعة البيئة الثقافية المغربية من جهة أخرى ، فتلك الآراء التي تحمل البذرة الامامية كانت لغرابتها عن البيئة السنية المالكية آيلة شيئاً فشيئاً الى الزوال حتى لم يبق لها أثر يذكر ، أما تلك التي تحمل النفس الأشعري فقد وجدت في هذه البيئة من أسباب الحياة ما أزدهرت به ، فأسهمت في إثراء الجانب العقدي في الحياة المغربية ، والتحمت أخيراً بالتيار الأشعري العام الذي جرت به هذه الحياة وتواصلت الى اليوم[228] .

---

(227) انظر في ذلك : سعد غراب ـ مرشدة ابن تومرت : 135 وما بعدها . ولا نوافق بهذا الصدد ما ذهب اليه الفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 312,286 ، ولترنو ـ اختفاء المذهب الموحدي : 201 من أن التصوف الناشىء في المغرب كان من عوامل اختفاء المذهب الموحدي ، والحق أنه كان من عوامل بقائه لا اختفائه من حيث الاقتران بين التصوف والأشعرية من جهة ، والاقتراب بين الامامة وريادة الشيخ من جهة أخرى ، وانما وقع هذا الخطأ من الباحثين لقصرهما المذهب الموحدي على الجانب المهدوي فحسب ، والتغافل عن الجانب الأشعري .

(228) انظر في الأثر العقدي لابن تومرت بصفة عامة : سعد غراب ـ مرشدة المهدي ابن تومرت : 107 (وقد استفدنا منها استفادة كبيرة فيما يتعلق بالمرشدة خاصة) ، وعبد الله كنون ـ عقيدة المرشدة : 101 وما بعدها ، ولترنو ـ اختفاء المذهب الموحدي : 193 والفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 279 وما بعدها ، وأحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 656-57

III أثر دعوة ابن تومرت في العلوم العقلية :

لا نجد من بين مؤلفات ابن تومرت ما هو متمحض للعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق وغيرهما ، ولكننا نعثر في بعض مؤلفاته على مشاركة في بعض هذه العلوم ، خاصة تلك التي تصلح مسائلها مقدمات لقضايا عقدية كمسألة الجواهر والأعراض(229) والجزء الذي لا يتجزأ(230) . وتدل مشاركته في هذه المسائل مع ما طبعت به مؤلفاته عموماً من طابع عقلي وحجاج منطقي ، على أنه كان أيام طلبه العلم بالمشرق قد حصل طرفاً من العلوم العقلية من استاذه الغزالي ، أو من غيره ممن لم تحفظ لنا أسماؤهم من اساتذة الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب ، فتكونت له بذلك عقلية فلسفية منطقية لئن لم تظهر آثارها في تآليف مختصة في هذا المجال ، فإنها ظهرت في المنهج العام لتآليفه ، والصبغة العامة لتفكيره القائم على المحاجة والجدل .

وقد كان لهذه العقلية التي حملها ابن تومرت تأثير في الحياة الثقافية العامة بالمغرب ، حيث حرك في أهله العلوم العقلية ، وكانوا أهل بادية ليس لهم عهد بهذه العلوم(231) ، وكانت الثقافة العامة تقوم على العلوم النقلية المتمثلة في الفقه خاصة كما بيناه سالفاً(232) . ويمكن أن نتبين بوضوح هذا الأثر الذي أحدثه ابن تومرت في مجال العلوم العقلية في ثلاثة مظاهر : نماء الفلسفة بالمغرب ، وانتشار المنطق ، وانتشار الجدل والمناظرة ، مؤكدين ما كنا قد أشرنا اليه من أن هذا التأثير وان لم يكن تأثيراً مباشراً لمؤلفات المهدي ، فإنه من نتاج المنهج العقلي العام الذي كان يلتزمه ويبشر به ، والذي تبناه من بعده خلفاؤه ووضعوه منهجاً للسياسة الثقافية العامة .

1 ـ نماء الفلسفة بالمغرب :

لم يكن للفلسفة وجود يذكر بالمغرب قبل عهد الموحدين ، ذلك لأن الثقافة

(229) انظر : ابن تومرت ـ رسالة في المحدث : 209

(230) نفس المصدر : 212

(231) انظر : اليوسي ـ المحاضرات : 107,74

(232) انظر ما سبق : 42 وما بعدها

الفقهية القائمة هناك كانت شديدة العداء لهذا اللون من الفكر ، ولكن الأندلس كانت أكثر انفتاحاً للتيارات الفلسفية بما تهيأ فيها من مناخ جدلي فرضه الاحتكاك بين المذاهب والأديان المختلفة التي تعايشت هناك ، وقامت بينها المناظرات التي اضطرت كل طرف للاقتباس من الفلسفة ما يقوي به الحجاج والرد ، فكان ذلك منفذاً لعلوم الأوائل .

فلما ظهر ابن تومرت بمنهجه العقلي النقدي المقارن ، وصار هذا المنهج سياسة للدولة من بعده ، انفتحت الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية ، وصارت هذه العلوم عنصراً من عناصر الثقافة المغربية .

وقد كان أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أكثر الموحدين تعلقاً بالفلسفة وتشجيعاً على انتحالها ، وذكر المراكشي في ذلك أنه بعد تعلم العلوم الشرعية والتبريز فيها « طمح به شرف نفسه وعلو همته الى تعلم الفلسفة ، فجمع كثيراً من أجزائها ، وبدأ بعلم الطب ، فاستظهر من الكتاب المعروف بالملكي أكثره مما يتعلق بالعلم خاصة دون العمل ، ثم تخطى ذلك الى ما هو أشرف من أنواع الفلسفة ، وأمر بجمع كتبها ، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي »[233] .

والى جانب اشتغاله بالفلسفة وجمعه لكتبها ، حرص أيضاً على جلب الفلاسفة الى حاضرته مراكش من مختلف الأنحاء ، وبالغ في اكرامهم وتشجيعهم ، وحثهم على التأليف في علوم الفلسفة وشرح غامضها ، وتذليل صعابها ، ومن بين من جلب من الفلاسفة الفيلسوفان الشهيران أبو بكر بن طفيل ، وأبو الوليد بن رشد ، وقد أخبر ابن رشد بأول لقاء له مع أبي يعقوب يوسف بما يفيد تضلع هذا الأخير في الفلسفة واطلاعه على دقائقها حيث قال كما رواه المراكشي : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثني علي بأشياء لا يبلغها قدري ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن أسمى واسم أبي ونسبي ، أن قال : ما رأيهم في السماء ؟ ـ يعني

---

(233) المراكشي ـ المعجب : 310

الفلاسفة ـ أقديمة أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له[234] .

وقد كان ما كتبه ابن رشد من تلخيص لمؤلفات ارسطو وشرح لها نتيجة لاهتمام يوسف بالفلسفة ، فقد اشتكى الى ابن طفيل من قلق عبارة أرسطو ، أو عبارة المترجمين عنه ، فطلب هذا الى ابن رشد أن يلخصها ويقرب أغراضها من أفهام الناس متعللاً في صرف الأمر عنه بكبر سنه وآنشغاله بخدمة الأمير[235] ، فكانت نتيجة ذلك شروح ابن رشد على أرسطو : الأكبر والأوسط والأصغر ، تلك التي كان لها بالغ الأثر في الفكر الفلسفي الأوروبي خصوصاً ، وفي الفكر الفلسفي عموماً .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور سار في أول أمره على نهج أبيه في انتحال الفلسفة وتشجيع علمائها وتقريبهم منه ، الا أنه طرأ عليه بعد ذلك حال من مجافاة هذا الفكر ، فهجر علوم الفلسفة ، وكتب الى الناس في مختلف البلاد بترك هذه العلوم جملة واحدة ، وأمر باحراق كتبها سوى ما كان في الطب والحساب والنجوم ، وأبعد عنه ابن رشد لوشايات بلغته عنه تظهر ابتعاده عن الشريعة في أجزاء من تآليفه الفلسفية ، فأمر باخراجه على حال سيئة من المهانة .

الا أن هذه الأزمة لم تطل بأبي يعقوب ، فأعاد سالف عهده بالفلسفة وعلمائها ، وجنح الى تعلمها من جديد ، وأرسل يستدعي ابن رشد من الأندلس الى مراكش للاحسان اليه والعفو عنه ، فحضر اليها ، ولم يبق طويلاً حتى توفي بها[236] .

---

(234) نفس المصدر : 314 وما بعدها

(235) نفس المصدر والصفحة

(336) انظر : المراكشي ـ المعجب : 369 ، وابن عذاري ـ البيان المغرب : 202 ومحمد الرشيد ملين ـ عصر المنصور الموحدي : 229-30

إنه ليمكن القول بتأكيد انّ الثورة الثقافية التي اعلنها ابن تومرت قائمة على التحرّر العقلي والمنهج النقدي ونبذ التقليد ، كانت المناخ الصالح الذي نما فيه فكر فلسفي مغربي متميز الملامح ابتدأ بأبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (533 هـ / 1138 م) الذي شهد الثورة التومرتية ، وقضى جزءاً من حياته بالمغرب حيث توفي بفاس سنة 533 هـ ، وألّف مجموعة من الرسائل في الفلسفة أشهرها « تدبير المتوحّد »(237) ، ثم تدعّم هذا الفكر بابن طفيل الذي عاش في بلاط الموحّدين وكان أحد مستشاريهم الثقافيين فدفعهم من هذا الموقع الى تشجيع الفلسفة وأهلها ، ثم بلغ أوجه عند آبن رشد الذي عاش هو أيضاً في البلاط الموحّدي وأنتج ما أنتج من الشروح الفلسفية بتكليف منهم كما مرّ بيانه .

ولم يكن ابن رشد متأثراً بالمناخ الفكري الموحدي فحسب ، بل إنه كان له تأثّر بمنهج آبن تومرت وبعض آرائه مباشرة كما يبدو واضحاً في التقريب بين العقل والشرع ، وفي نقد المنهج القائم على قياس الغائب على الشاهد(238) . وقد بلغ ولع ابن رشد بآراء المهدي أنّه كتب شرحاً على عقيدته بقي ذكره ولكن فقد نصّه (239) ، وآعتبر العهد الثقافي الجديد الذي أحدثه ابن تومرت ودعمه خلفاؤه من بعده عهداً رفع الشرور والجهالات التي خنقت الفكر الجامع بين الحكمة والشريعة ، وفسح المجال لهذا الفكر ووفّر له سبل النمّو والازدهار كما أكّد ذلك في فصل المقال قائلاً : « وقد رفع الله كثيراً من الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات ، بهذا الأمر الغالب ، وطرّق به إلى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق ، وذلك أنّه دعا الجمهور إلى معرفة الله من طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين ، وانحطّ عن تشغيب المتكلّمين »(240) .

---

(237) انظر ترجمته في ـ ابن خلكان ـ الوفيات : 4 / 429

(238) قارن بين ما ورد في فصل المقال ، ومناهج الأدلة : 62,54 وبين ما ورد في أعز ما يطلب : 29 ، ورسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل : 168 . وانظر في هذه المسألة : يحي هويدي ـ تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية : 263 وما بعدها . ومحمد عابد الجابري ـ المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس : 128 وما بعدها .

(239) انظر : رينان ـ ابن رشد والرشدية : 87

(240) ابن رشد ـ فصل المقال : 67

إلا أن الاقبال على الفلسفة لم يصبح ظاهرة عامة في المغرب بل بقي محدوداً ضيق المجال [241]، وظلت الروح العامة للثقافة المغربية تعارض هذا اللـون من الفكر ، ولم تذكر المصادر أن بعضاً من أمراء الموحدين بعد المنصور اعتنوا بالفلسفة وشجعوا عليها ، بل على العكس من ذلك عرف بعضهـم مثـل المأمـون بمعاداتـه الشديدة لها مما أدى به الى قتل الفيلسوف الأندلسي ابن حبيب من أجـل اشتغالـه بها [242].

وقد ظهر تيار معارض للفلسفة محذر منها فيما تؤدي اليه من الفساد والبعد عن الشريعة ، ولم يكن هذا التيار يشمل الفقهاء فحسب ، بل كان يضم أيضاً جملة من الأدباء والشعراء ، ومن بين هؤلاء ابن حبوس الذي سجل موقفه المعادي للفلسفة في قوله :

الـدين دين الله لم يعبأ بمبتـدع ولـم يحفـل بضلـة ملحد
قالوا : بنـور العقـل يدرك ما وراء الغيب قلت : قدى من الدعوى قد
بـالشرع يدرك كل شيء غائب والعقل ينكر كل ما لم يشهد [243]

ومن بين هؤلاء أيضاً أبو حفص الأغماتي الذي قال محذراً من الفلاسفـة : « . . . . إياكم والقدماء [أي الفلاسفة] وما أحدثوا ، فإنهم عن عقولهم حدثوا ، أتوا من الافتراء بكل أعجوبة ، وقلوبهم عن الأسرار محجوبة ، الأنبياء ونورهم لا الأغبياء وغرورهم ، عنهم يتلقى وبهم يدرك السول ، عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول » [244] ، وقال في نفس هذا المعنى شعراً :

هـذا كلام للهـدى جامـع فأصـغ اليه أيهـا السامع
الشرع للعقل هدى من يصـل بينهما برهانـه قاطع

---

(241) نعثر في كتب التراجم على اشارات كثيرة الى أن علماء في العهد الموحدي وما بعده كان لهم اشتغال بالعلـوم الحكمية الفلسفية ، ولكننا لا نجد بعد ابن رشد من بلغ فيها درجة الابداع . انظر مثلاً : الغبريني ـ عنوان الدراية : 100، 145، 184، 187 ، في ترجمة أبي العباس أحمد بن خالد ، وابي الحسن الحرالي ، والأصيلي ، وأبي العباس بن شعبان .

(242) انظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 102

(243) نفس المصدر : 229

(244) نفس المصدر : 207

الشرع للعقـل بلا مرية   كالشـمس للعـين سنـى ساطع
الشرع متبـوع به يهتـدي   من ضل والعقل هو التابع [245]

ويمكن أن نقول من خلال ما تقدم عرضه ان المنهج العقلي الذي التزمه المهدي والموحدون من بعده ، كان من آثاره التفتح على العلوم الفلسفية ، فبرز فيها أعلام فطاحل مثل ابن طفيل وابن رشد ، إلا أن المناخ العام بالمغرب لم يكن مساعداً على انتشار هذه العلوم على نطاق واسع ، فبقيت مقصورة على آحاد الأفراد وأدى ما لقيته من المقاومة الى ضمورها شيئاً فشيئاً ، فلم يبرز فيها بعد ابن رشد من يستحق الذكر إلا أن يكون محيي الدين بن عربي الذي كانت وجهته أميل الى التصوف الاشراقي منها الى الفلسفة العقلية ، ولـكن رغـم هذا الضمـور الـذي آلـت اليه الفلسفـة بالمغرب ، فإنها تركت ثقافة فلسفية لم تكن معهودة من قبل ، وهي ثقافة تأبى الا أن تعبر عن نفسها حتى على السنة أولئك الذين قاوموا الفلسفة مثل ابن حبوس الذي يقول في مدح عبد المؤمن :

بلـغ الزمـان بهـديكم ما أملا   وتعلمـت أيامـه أن تعدلا
وبحسبـه أن كان شيئـاً قابلاً   وجـد الهـداية صورة فتشكلا [246]

2 ـ انتشار المنطق :

لم يكن حال المنطق بالمغرب قبل عهـد المهـدي مخالفـاً لحـال سائـر أجـزاء الفلسفة ، فقد كان مجافى معرضاً عنه ، معـدوداً من العلـوم الضـارة التـي ينبغـي الاحتراس منها والابتعاد عنها ، ولم يلق هذا العلم قبولاً حتى بالأندلس التي كانت أكثر قبولاً للفلسفة من سائر أنحاء المغرب الأخرى كما لاحظناه سابقاً ، ومما يشهد بذلك ما قاله ابن حزم في كتابه « التقريب لحد المنطق » ، « لقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تمكن قوانا في المعارف وأول مداخلتنا

---

(245) نفس المصدر : 231

(246) المراكشي ـ المعجب : 283 ، ولا يفوت أن ننبه الى أن حديثنا عن الفلسفة لا يتناول الا الالهيات والطبيعيات ، أما الطب وعلوم الحساب التي كانت معدودة من الفلسفة ، فإنها لقيت الازدهار في العهد الموحدي ، ولم تظهر مقاومة لها ، أنظر في ذلك : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 103 وما بعدها وعبد الله علي علام ـ الدولة الموحدية بالمغرب : 369 وما بعدها .

صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة »(247) .

كما صور هذا الزهد في المنطق من قبل أهل الأندلس أبو الحجاج بن طملوس في قوله : « ان أهل زماننا ينفرون عنها [صناعة المنطق] ، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة ، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهماؤهم وعلماؤهم ، فلما رأيت هذه الصناعة غريبة ، وقع في نفسي أن أمتحن العلماء الذين ألقاهم في عصري هذا وأباحثهم عما عندهم فيها ، فلقيت من مشايخ العلماء عدداً كثيراً ممن يؤتمر لأمره ويوثق بقوله ومعرفته ، فسألتهم عنها ، وباحثتهم هل اطلعوا منها على شيء فلم أجد عندهم في أمرها الا ما عند الدهماء والعوام » (248) .

ولما عاد المهدي من المشرق ، وكان قد تلقى العلم على الغزالي الذي أفتى في مقدمة كتابه المستصفى بأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه ، وصار للغزالي ومؤلفاته قبول واسع عند أهل المغرب ، بدأت العناية بالمنطق تظهر عند العلماء على اختلاف تخصصاتهم بما فيهم الفقهاء ، اذ كان أبو حامد قد طوع المنطق للفقه ، وضرب الأمثلة والشواهد على مسائله من مسائل الفقه وألفاظه تقريباً له من الأذهان ، وايناساً للنفوس التي كانت معرضة عنه .

وقد صور ابن طملوس دور المهدي في هذه العناية التي بدأ أهل المغرب يولونها للمنطق ضمن دوره في نشر فكر الغزالي ومؤلفاته بالمغرب عموماً في قوله : « . . . . ثم لم تكن تمتد الأيام الا قليلاً ، وجاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه ، فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه ، وندب الناس الى قراءة كتب الغزالي رحمه الله ، وعرف من مذهبه أنه يوافقه ، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه افراط الجمود من غلاة المقلدين »(249) .

ويبدو أن المنطق وان كانت العناية به ظهرت منذ القرن السادس ، الا أن أخذ

---

(247) ابن حزم ـ التقريب لحدود المنطق والمدخل اليه : 116-17

(248) ابن طملوس ـ المدخل لصناعة المنطق : 8

(249) نفس المصدر : 9

العلماء المغاربة به على نحو شامل لم يتحقق الا في القرن السابع ، وهو ما يؤ يده وصف ابن طملوس الآنف الذكر لموقف أهل الأندلس من المنطق اذ هو من رجال القرن السادس ، كما أننا لا نعثر في تراجم علماء القرن السادس على أخبار كثيرة تدل على اعتنائهم بهذا العلم وتبريزهم فيه ، بل ان آثار المعارضة له والتنكب عنه بقيت الى القرن السابع ، وهو ما نفهمه من قول العبدري في مؤ اخذته لأهل مصر لتعاطيهم لعلم المنطق : « . . . ومن الأمر المنكر عليهم ، والنكر المألوف لديهم تدارسهم لعلم الفضول وتشاغلهم بالمعقول عن المنقول في اكبابهم على علم المنطق ، واعتقادهم أن من لا يحسنه لا يحسن أن ينطق ، فليت شعري هل قرأه الشافعي ومالك أو هو أضاء لأبي حنيفة الحوالك . . . . . . والذي دعا بعض الفضلاء الى مطالعته هو أتقاء شره ، والحذار من غوائله ومكره » [250] .

ولكن مع هذه الاحترازات من المنطق الباقية الى القرن السابع ، عرف هذا العلم فشوا متزايداً بين العلماء ، وبرز فيه كثير منهم ، وألفوا فيه الكتب ، وأدخلوه في العلوم منهجاً للفهم والتقرير والبرهان ، ومن أشهر من برز فيه من رجال القرن السابع محمد بن عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (ت680 هـ / 1281 م ؟) الذي قال فيه الغبريني : « له علم بأصول الدين وأصول الفقه ومعرفة الحكمة ، وبراعة في علم المنطق وخصوصاً على طريقة المتأخرين ، ولم يكن في وقته أعلم منه بكشف الأسرار الذي وضعه الخونجي في علم المنطق وهو أعلم به من واضعه » [251] . ومنهم أبو علي منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي (ت731 هـ / 1330 م) [252] . ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد بن يحيى الأغماتي الذي « اشتهر وظهر في علم العربية والمنطق » [253] . ومنهم أبو الحسن علي بن مؤمن بن عصفور (ت675 هـ / 1276 م ؟) الذي استخدم المنطق في توضيح مسائل النحو وتبويبها [254] .

ومما يدل على انتشار المنطق بين العلماء في القرن السابع ما ذكره الغبريني

---

(250) العبدري ـ الرحلة : 130

(251) الغبريني ـ عنوان الدراية : 204 ، وانظر : التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 183

(252) انظر : نفس المصدر : 200

(253) نفس المصدر : 131

(254) نفس المصدر : 268

بصدد حديثه عن تعلمه لهذا العلم اذ يقول : « وأما علم المنطق فبقراءتي على شيخنا أبي العباس بن خالد ، وعلى بعض الطلبة المجتازين على بجاية ، وقرأته على الطريقتين : طريقة الأقدمين أبي نصر الفارابي وغيره ، وعلى طريقة المتأخرين محيي الدين وغيره ، وعلى طريقة الأوسطين كابن سينا وغيره » [255] .

وبهذا الانتشار الواسع لعلم المنطق وجد طريقه الى الاختلاط بسائر العلوم الأخرى ، فأصبحت هذه العلوم كالكلام والنحو والفقه وأصوله تجري عليه في منهج تبويبها والاستدلال على مسائلها ، وشيئاً فشيئاً انقرضت نزعة المعارضة له ، وأصبح واحداً من العلوم التي يأخذها كل متعلم كما يأخذ الفقه والنحو وغيرهما ، واندمج في سائر العلوم واندمجت سائر العلوم به على نحو ما نراه عند ابن عرفة الورغمي (ت 803 هـ / 1400 م) في كتابه الحدود وفي مختصره الفقهي [256] . وكان السبب الأول في تحول أهل المغرب من رفض المنطق الى قبوله المنهجية العقلية التي دعا اليها ابن تومرت .

3 ـ الجدل والمناظرة :

لم يكن الجدل والمناظرة رائجين بالمغرب قبل دعوة المهدي ، وذلك لأن هذين اللونين من النشاط الفكري يتولدان من تباين المذاهب وهو ما لم يكن متوفراً الا بالأندلس ، فقام هناك لون من الجدل كان ابن حزم الظاهري محوره الأساسي فيما واجه به اليهود والنصارى مما يتعلق بالعقيدة ، وما واجه به المالكية مما يتعلق بالفقه .

فلما جاء ابن تومرت وكان قد حذق بالمشرق أساليب الجدل والمناظرة ، افتتح عهداً جديداً فيهما بالمغرب ، بما قد مارسه عملياً على نحو ما رأيناه في مناظرته الشهيرة للفقهاء بأغمات [257] . وبما قد أحدث من وجهة في العقيدة والفقه مخالفة للمعهود ، فقد أحدث ذلك مناخاً صالحاً لنشوء الجدل والتناظر ، لما جدّ من تقابل في وجهات النظر استدعى من كل طرف من الأطراف المتقابلة أن ينتصر لوجهة نظره ويؤ يدها بالحجج والبراهين .

---

(255) نفس المصدر : 309

(256) انظر : عبد المجيد النجار ـ صلة المنطق بالفقه المالكي كما انتهت اليه عن ابن عرفة الورغمي : 95 وما بعدها (ضمن كتاب : الملتقى الأول لابن عرفة ، نشر وزارة الثقافة تونس1977) .

(257) انظر ما سبق : 102 وما بعدها .

وقد نشطت حركة الجدل والتناظر في القرن السادس وما بعده ، وكانت تدور حول محاور أساسية ثلاثة : أولها المبادىء الموحدية عموماً وما يقابلها من سلفية رافضة لها . والثاني المالكية في مقابلة الحزمية التي وجدت تشجيعاً في العهد الموحدي . والثالث العقيدة الاسلامية في مقابلة المسيحية واليهودية .

ونذكر على سبيل المثال في المحور الأول ما وقع بين أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وبين أبي بكر محمد بن عبد الله بن الجد (ت586 هـ / 1190) (258) الذي قال مخبراً عن مناظرة بينه وبين أبي يعقوب : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه ، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس فقال لي : يا أبا بكر ، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله ، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق ؟ ، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لي وقطع كلامي : يا أبا بكر ، ليس الا هذا ـ وأشار الى المصحف ـ أو هذا ـ وأشار الى كتاب سنن أبي داود ـ وكان عن يمينه ، أو السيف (259) .

وفي هذا السياق أيضاً نذكر ما كان يقوم من مؤلفات متعارضة حول المذهب الموحدي انتصاراً ونقضاً ، فقد ألف أبو محمد عبد الله بن محمد بن زغبوش المكناسي كتاباً في اثبات الهداية الموحدية استخرجه بالاستقراء من الكتاب العزيز . وألف الكاتب أبو الحسن عبد الملك بن اياس القرطبي كتاباً يطعن فيه على حكومة الموحدين والمبادىء التي تقوم عليها ، وقد انتدب عبد المؤمن للرد عليه بعض الاعلام الذين عرفوا بقوة الحجة والتبريز في الجدل والمناظرة (260) .

ونذكر في المحور الثاني ما أورده الغبريني من أمر أبي زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي (ت611 هـ / 1214 م) (261) الذي ألف كتاباً في الرد على ابن حزم

---

(258) فقيه مالكي من اشبيلية ، عرف بسعة الحفظ ، تولى الافتاء والشورى بإشبيلية ، تتلمذ على أبي بكر بن العربي وأبي الوليد بن رشد ، وتتلمذ عليه ابن زرقون والحافظ أبو محمد القرطبي ، انظر ترجمته في : ابن الابار ـ التكملة : رقم825 (طمدريد) ، وابن فرحون ـ الديباج : 2 / 286 (ط دار التراث)

(259) انظر : المراكشي ـ المعجب : 355-56

(260) انظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 115 ، ويوسف أشباخ ـ تاريخ الأندلس : 2 / 54

(261) انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 135 ، (ط الجزائر 1971) .

الظاهري سماه « حجة الأيام وقدوة الأنام » ، فتعصب لابن حزم بعض الناس ورفعوا أمر الزواوي الى الخليفة بمراكش ، فأناب عنه للدفاع عن مؤلفه صاحبه أبا محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني [262] ، فلما ورد على أمير المؤمنين بمحضر الفقهاء ، عرض تأليف الزواوي ووجهة نظره في ابن حزم ومذهبه ، فأحسن العرض وأجاد ، فكان من قول الخليفة : يترك هذا الرجل على اختياره ، فإن شاء لعن وان شاء سكت [263] .

وقد ألف في الرد على ابن حزم جملة من العلماء نذكر منهم محمد بن أبي عبد الله بن محمد بن سعيد الأنصاري المعروف بابن زرقون (ت 621 هـ / 1224 م) [264] الذي ألف في ذلك كتاب « المعلى في الرد على المحلى لابن حزم » [265] ، كما ألف في الرد عليه أيضاً أبو محمد عبد الحق بن عبد الله الأنصاري [266] .

أما في المحور الثالث فنذكر ما أورده صاحب المعيار من مجادلة طويلة وقعت بمرسية بين أبي على الحسن بن عتيق بن الحسين بن رشيق (ق7) وبين بعض القسيسين ، وقد دارت هذه المجادلة حول أحقية الاسلام فيثبتها ابن رشيق بالأدلة والبراهين ، ويطعن فيها القسيسون [267] .

وقد نمت هذه الظاهرة بعد زمن الموحدين وتطورت ، فظهرت مؤلفات قيمة في الرد على اليهودية والمسيحية مثلت حركة قائمة الذات في الفكر الديني ، ومن هذه المؤلفات كتاب اسمه « السيف الممدود في الرد على اليهود » وهو من وضع كاتب من سبتة تحول الى الاسلام وتسمى بعبد الحق الاسلامي [268] . ومنها كتاب اسمه

---

(262) انظر ترجمته في نفس المصدر : 216 (نفس الطبعة) .

(263) نفس المصدر : 216-17 (نفس الطبعة) .

(264) فقيه مالكي عرف بالتعصب للمذهب ، واجه الموحدين في ابطالهم القياس والزامهم بالنص . انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الديباج : 2 / 260 (ط . دار التراث)

(265) انظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 116 ، وابن فرحون ـ الديباج : 286

(266) انظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 116

(267) نفس المصدر : 251 ، وانظر : الونشريسي ـ المعيار : 11 / 118 وما بعدها .

(268) انظر : المنوني ـ ورقات عن الحضارة المغربية : 219

« رسالة السائل والمجيب ، وروضة نزهة اتلأديب » لمؤلف مجهول الاسم الكامل وقد تسمى بمحمد وانتسب للأنصار ، واشتمـل هذا الكتـاب على وصف مجـالس متعددة وقعت بمدن الأندلس ، ودار فيها الجدل بين المؤلف وبين رهبان المسيحيين وقساوستهم في مسائل متفرقة من العقيدذتين الاسلامية والمسيحية [269] .

ويتبين من النماذج المتقدمة أن آراء ابن تومرت ومنهجـه الجـدلي أثمـرت في المغرب حركة من الجدل والتناظر مشافهة وتأليفاً بين أصحاب الآراء المتقابلة. وقد ساهمت هذه الحركة في اثراء الحيـاة الفكرية بالمغرب .

(269) نفس المصدر : 220 وما بعدها .

الفصل الثالث

الأثر الأصولي الفقهي

لقد رأينا سابقاً كيف أن المهدي جعل من قضية التأصيل شغله الشاغل ، وهدف الى أن يجعل نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع مباشرة الى الأصول في استخراج الأحكام منهجاً للفكر الشرعي بالمغرب ، ووضع في سبيل ذلك عدة مؤلفات سواء على سبيل شرح هذا المنهج والتنظير له ، أو على سبيل وضع نماذج تطبيقية في أبواب من الفقه بنى فيها الأحكام على أدلتها مثلما ظهر بوضوح في رسالته في الصلاة .

وقد أصبح هذا المنهج من بعده واحداً من أهم المشاغل الثقافية لسياسة الموحدين ، عملوا على نشره وتعميمه بين الناس ، وأدخلوه في مجال التربية لتخريج الناشئة عليه . ولكن يبدو أن الأرض المغربية قد توطن فيها منهج الفروع ، وامتدت جذوره بعيداً في الأذهان ، مما كان حائلاً دون الظهور الكامل لهذا المنهج الأصولي بحيث يصبح منهجاً غالباً في الفكر الفقهي ، ولم يكن له من التأثير والرواج قدر ما أراد المهدي وخلفاؤه له ، وقدر ما بذلوا من جهد في سبيله ، ولكنه على أية حال كان له بعض الأثر إما بصفة مباشرة أو بصفة غير مباشرة ، وسنتبين فيما يلي هذا الأثر من خلال محورين أساسيين : الأول دراسة الأصول متمثلة فيما جد من الاعتناء بالقرآن والحديث وعلم أصول الفقه . والثاني الحركة الفقهية التي نشأت في عهد الموحدين ، وما كان فيها من محاولات للتأصيل ، وما وجد فيها من حوار بين الظاهرية والمالكية .

1 ـ ازدهار دراسة الأصول :

إن منهج التأصيل في الفقه فيما يقوم عليه من الرجوع المباشر الى القرآن

والحديث في استخراج الأحكام ، لا يمكن أن يصبح منهجاً مثمراً الا اذا توفر العلم بهذين الأصلين علماً يتناول كل ما يتوقف عليه الفهم الصحيح لمرادهما ، وكذلك العلم بالقواعد التي تمكن من استخراج الأحكام منهما ، فذلك أساس من أسس هذا المنهج ، وشرط من شروطه .

ولذلك فإن ابن تومرت وأتباعه جعلوا ديدنهم في سبيل التمهيد للأخذ بمنهج التأصيل الاعتناء بالقرآن والحديث حفظاً ودراسة ، وجعلوا ذلك جزءاً أساسياً من سياستهم التربوية والثقافية ، وقد أثمرت هذه السياسة أن تزايد اعتناء أهل المغرب بالقرآن والحديث وعلومهما ، وانتشرت دراستهما بين الناس ، واتسعت فروعها وتعمقت مباحثها ، وشهدت ازدهاراً بعد القرن السادس لم تشهده من قبل ، وسنذكر فيما يلي جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول ، ثم نذكر ما كان لتلك الجهود من ثمار .

أ ـ جهود الموحدين في نشر دراسة الأصول :

كان عبد المؤمن بن علي أول من وضع خطة المهدي في الاعتناء بالأصول حفظاً وشرحاً موضع التنفيذ الشامل ، فكان له هو ذاته شغف بالقرآن والحديث وتضلع في علومهما ، وكان يلقي دروساً فيهما في مجالس علمية تقام بمقر حكمه ، وقد أقام سياسته التربوية على أساس تعليم القرآن والحديث ، فكان يجلب « الصبيان الصغار الأسنان من أبناء أشبيلية وقرطبة وتلمسان الى حضرته العلية ليعلمهم ويحفظهم القرآن وحديث النبي ﷺ »[1] .

وكان أبو يعقوب يوسف على نهج أبيه ، ولعله كان أكثر منه تضلعاً في الأصلين ، حيث قال فيه المراكشي : « كان أكثر الناس علماً بألفاظ القرآن . . . صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين ، الشك مني أما البخاري أو مسلم ، وأغلب ظني أنه البخاري ، حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن »[2] .

---

(1) ابن القطان ـ نظم الجمان : 139 .
(2) المراكشي ـ المعجب : 328 .

ومن مظاهر اشاعته للاعتناء بالقرآن والحديث ، أنه أمر عماله بسائر البلاد أن ينشئوا حزباً من القرآن يقرأ يومياً بعد صلاة الصبح وصلاة المغرب[3] ، كما أنه أمر العلماء بأن يجمعوا له جملة من الأحاديث فجمعوا له جملة وجاؤ وا بها اليه ، فكان يمليها على الناس بنفسه وكان كل واحد من الموحدين والسادة يجيء بلوح يكتب فيه الامـلاء[4] .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور واصل نفس السياسة التي كان عليها أبوه وجده . ومن ذلك أنه « أمر جماعة ممـن كانـوا عنـده من العلماء المحدثـين بجمـع أحاديث من المصنفات العشرة (الصحيحين والترمذي وسنـن أبـي داود ، وسنـن النسائي ، وسنن البزار ومسند ابن أبي شيبة وسنن الدارقطني وسنن البيهقي)[5] في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت في الطهارة ، فأجابوه الى ذلك ، وجمعوا ما أمرهـم بجمعـه ، فكان يمليه بنفسـه على النـاس ، ويأخذهم بحفظه ، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب ، وحفظه الناس من العوام والخاصة ، فكان يجعل لمن حفظ الجعل السني من الكساء والأموال »[6] .

ومن مظاهر عنايته بالحديث أنه استدعى العلماء ورواة الحـديث من مختلف الأمصار ، وأمرهم بتدريس حديث النبيﷺ[7] ، كما أنه أبدى عناية شديدة بطلبة الحديث ، فنالوا عنده حظوة كبيرة ، وكانوا أحب الناس اليه ، وقد قال فيهم يوماً في جمع من الموحدين : يا معشر الموحدين ، أنتم قبائل ، فمن نابه منكم أمر فزع الى قبيلته ، وهؤ لاء الطلبة لا قبيل لهم الا أنا ، فمهما نابهم من أمر فأنا ملجؤ هم ، وإلي فزعهم ، وإلي ينتسبون[8] .

---

(3) المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 46 ، ونلاحظ أن هذه كانت عادة منذ عهد المهدي ، ولعل أبا يعقوب زادها تأكيدا وحرصا .

(4) المراكشي ـ المعجب : 328 .

(5) كذا ورد في النص ، وهي تسعة فقط ، وينقصها سنن ابن ماحة أو الموطأ .

(6) المراكشي ـ المعجب : 355 .

(7) انظر : مجهول ـ الاستبصار : 210 .

(8) انظر : المراكشي ـ المعجب : 356 ، وانظر ايضا : ملين ـ عصر للمنصور : 249 .

ونذكر في هذا السياق أيضاً ما كان عليه أبو العلاء المأمون من دأب على الاعتناء بالأصلين ، فقد كان حافظاً للحديث عارفاً بالقرآن ، حسن التلاوة ، ولم يزل سائر أيام خلافته يسرد كتب الحديث مثل البخاري والموطأ وسنن أبي داود(9) . ولا شك أنه كان يأخذ رعيته في هذا الأمر بما يأخذ به نفسه(10) .

وقد كان أمراء الدولة الحفصية التي تكونت بتونس فرعاً من فروع الموحدين ينتهجون نفس منهج الموحدين في العمل على إفشاء العناية بالقرآن والحديث ، وقد أسسوا لتلك الغاية عدة مدارس(11) تعتني أساساً بدراسة علوم القرآن وعلوم الحديث ، وجلبوا اليها أعلاماً مبرزين في هذه العلوم مثل أبي بكر محمد بن أحمد بن سيد الناس اليعمري (ت659 هـ / 1260 م)(12) ، وإذا أصبحت هذه المدارس بعد زمن من تأسيسها تدرس فيها أيضاً علوم الفروع والعلوم العقدية ، فإنها في مبدأ أمرها كانت متمحضة لدراسة القرآن والحديث(13) .

والى جانب هذه المدارس التي كانت تنهج منهج التوسع والتعمق في دراسات القرآن والحديث مما لا يقدر على متابعته الا الخاصة من العلماء وطلبة العلم ، عمل الحفصيون على تعميم قراءة القرآن والحديث بالمساجد ، ورتبوا في ذلك أوقاتاً منضبطة ، وأحزاباً قارة يحضرها خلق كثير من عامة الناس ويتلى فيها القرآن الكريم آناء الليل وأطراف النهار وتقرأ فيها المسانيد ، وتروى الأحاديث(14) .

ونذكر من ذلك ما أنشأه أبو عمرو عثمان الحفصي (ت893 هـ / 1487 م)

---

(9) انظر السلاوي ـ الاستقصا : 1 / 200 .

(10) انظر في أعتناء الموحدين عموما بالحديث : فولدزيهر ـ محمد بن تومرت : 40 وما بعدها .

(11) انظر في هذه المدارس : برنجفيك ـ بعض ملاحظات تاريخية عن المدارس التونسية : 271 وما بعدها ، والطاهر المعموري ـ جامع الزيتونة : 81 وما بعدها .

(12) راوية حافظ للحديث نشأ بإشبيلية ، وبها أخذ العلم عن أبي العباس الرعيني وأبي عمران الزاهد وابن خروف النحوي ، ثم انتقل الى بجاية وتولى الخطبة بجامعها الأعظم ، ثم انتقل إلى تونس فكانت له حظوة عند حاكمها المستنصر بالله ، وتولى بها تدريس الحديث. انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 246 وما بعدها .

(13) انظر : برنجفيك ـ بعض ملاحظات تاريخية . . . : 276 .

(14) محمد الحبيب بن الخوجه ـ الحياة الثقافية بافريقية : 48 .

من القراءة على الختمة بجامع الزيتونة قبل صلاة الصبح ، وقبل صلاة الظهر ، وقبل صلاة العصر . وما أسسه أبو العباس أحمد بن أبي بكر الحفصي (ت796 هـ / 1393 م) من حزب السبع الذي يختم فيه القرآن كل يوم جمعة . وما رتبه أبو فارس عبد العزيز (ت837 هـ / 1433 م) ، من حزب الترغيب والترهيب بعد صلاة العصر ، ورواية الصحيحين بين الظهرين ، وقد أوقفت الأوقاف الواسعة من أجل العمل على استمرار هذه الأحزاب والقراءات والقيام بها بدون انقطاع .[15] .

2 ـ إزدهار دراسة الأصول :

إن هذه الجهود التي بذلها الموحدون والحفصيون كانت ثمرتها تزايد العناية بالأصول وازدهار دراستها وحفظها ، فبرز فيها علماء كثيرون ، وظهرت فيها مؤلفات كثيرة ، ولم يكن المقبلون على هذه الدراسة منحصرين في أتباع الموحدين والمؤمنين بمنهجهم الأصولي ، بل أقبل عليها العامة من العلماء وإن كانوا من المناهضين للموحدين ، حتى انه ليمكن أن نعتبر من أهم ثمار آراء ابن تومرت الأصولية هذا الشيوع لدراسة الأصول والإقبال عليها .

وممن اشتهر في تفسير القرآن وعلومه أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرالي (ت637 هـ / 1239 م)[16] الذي ابتدع علماً جديداً لقواعد التفسير ، فكان يلقي في التعليم قوانين تتنزل في علم التفسير منزلة أصول الفقه من الأحكام ، وعلى تلك القوانين وضع كتابه المسمى « مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل »[17] . كما اشتهر في ذلك أيضاً عبد الجليل بن موسى الأنصاري الأوسي القصري (ت608 هـ / 1211 م) ، وأبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمران

---

(15) انظر في ذلك : محمد بن الخوجه ـ تاريخ معالم التوحيد : 37 ، ومحمد الحبيب بن الخوجه ـ الحياة الثقافية بافريقية صدر الدولة الحفصية : 42 .

(16) عالم جامع زاهد برز في جملة من العلوم الشرعية والعقلية ، نشأ بمراكش وكانت له رحلة إلى المشرق ، تولى التدريس وتأليف الكتب ، فكانت له جملة كبيرة من المؤلفات من أشهرها مفتاح الباب المقفل في التفسير والمعقولات الأول في المنطق ، و« الوافي » في الفرائض ، وتوفي بحماه من بلاد الشام . انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 145 وما بعدها ، والتنبكتي ـ نيل الابتهاج : 201 .

(17) انظر نفس المصدر : 146 .

المزدغي (ت655 هـ / 1257 م)[18] ، وأبو عبد الله محمد بن علي بن العابد الأنصاري الفاسي (ت662 هـ / 1263 م) الذي اختصر الكشاف للزمخشري وحذف منه مسائل الاعتزال ، وأبو العباس أحمد بن فرتوت السلمي الفاسي (ت 660 هـ / 1361 م)[19] الذي ألف في الأعلام المبهمة في القرآن كتابه « الاستدراك والاتمام » الذي استدرك فيه على السهيلي في كتابه « التعريف والاعلام بما أبهم في القرآن العزيز من الأسماء والأعلام »[20] .

كما اشتهر في الحديث وعلومه جملة من أعلام العلماء المحدثين ومن هؤلاء : أبو الخطاب عمر بن الحسن بن دحية الكلبي (ت633 هـ / 1335 م)[21] ، وكان يقول انه يحفظ صحيح مسلم كله ، وقد ارتحل الى مصر فامتحن علماؤها حفظه بأن ذكروا له في أحد المجالس أحاديث بأسانيد حولوا متونها ، فأعاد المتون المحولة وعرف بتغييرها ثم ذكر الأحاديث على ما هي عليه من متونها الأصلية[22] . ومنهم عبد الرحمان بن محمد المكولي (623 هـ / 1264 م)[23] . ومنهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن طاهر الحسيني الذي كان راوية للحديث ، حافظاً لمتونه بصيراً بعلله ، عارفاً برجاله ، مشرفاً على طبقاتهم وتواريخهم[24] . ومنهم أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن أحمد بن هارون المرادي الفاسي (663 هـ / 1264م)[25] الذي كان أحفظ أهل زمانه للحديث وأذكرهم للتاريخ والرجال والجرح والتعديل، ويقوم على الكتب

---

(18) فقيه أصولي مفسرّ ، ارتحل إلى الاندلس فأخذ العلم باشبيلية وقرطبة ، من مؤلفاته أنوار الابتهاج في شرح الأحكام ، وله تفسير انتهى فيه إلى سورة الفتح . انظر ترجمته في : ابن القاضي ـ جذوة الاقتباس : 138 ، والكتاني ـ سلوة الأنفاس : 2 / 38 .

(19) انظر ترجمته في : ابن القاضي ـ جذوة الاقتباس : 46 .

(20) انظر المنونى ـ العلوم والادب والفنون . . . : 44 وما بعدها وعبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 120 .

(21) انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 228 وما بعدها .

(22) نفس المصدر : 230 .

(23) انظر ترجمته في ـ ابن بشكوال ، التكملة : رقم1657 (ط مدريد) .

(24) انظر : المنونى ـ العلوم والاداب والفنون . . . : 48 .

(25) انظر ترجمته في : ابن القاضي ـ جذوة الاقتباس : 84 . وانظر المصدر السابق : 48 ، وفيه تفصيل عن علماء الحديث في العهد الموحدي .

الخمسة قياماً حسناً ومنهم أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان الاشبيلي (ت582 هـ / 1186 م)(26) صاحب الأحكام الكبرى في الحديث .

وكان الأمر بافريقية في الاعتناء بالقرآن والحديث مثلما كان بالمغرب الأقصى والأوسط ، فازدهرت علومهما ، وكثرت المؤلفات فيهما .

وممن اعتنى بتفسير القرآن عناية بالغة عبد العزيز بن ابراهيم بن أحمد بن بزيزة (ت673 هـ / 1274 م)(27) الذي ألف تفسيراً جمع فيه تفسيري ابن عطية والزمخشري . ومنهم أبو اسحاق برهان الدين ابراهيم بن محمد القيسي الصفاقسي (ت742 هـ / 1342 م)(28) الذي ألف كتاباً في اعراب القرآن . ومنهم أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي (ت803 هـ / 1400 م)(29) الذي ألف كتاباً في التفسير مشهوراً(30) .

كما شهدت دراسة الحديث ازدهاراً بالغاً في العهد الحفصي وبرز في هذا الميدان فحول من العلماء الحفاظ . منهم أبو بكر بن سيد الناس الآنف الذكر ، فقد كان راوية حافظاً للحديث عارفاً برجاله وبأسمائهم وبتاريخ وفاتهم ومبلغ أعمارهم ، وكان يقوم على البخاري قياماً حسناً ، وذكر أنه كان يستظهر عشرة آلاف حديث بأسانيدها(31) . ومنهم أبو عبد الله محمد بن حيان الشاطبي (ت635 هـ / 1237 م) ، وقد كان راوية مكثراً سماعاً وتقييداً(32) . ومنهم شمس الدين أبو عبد

---

(26) فقيه محدّث ، اشبيلي الأصل ، ثم ارتحل إلى بجاية واستوطنها ، وتولى بها القضاء والخطبة ، واشتغل بالتدريس : برّز في الحديث وألف فيه عددا كبيرا من الكتب من أشهرها الأحكام الكبرى والاحكام الصغرى .
انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 73 ، وابن فرحون ـ الديباج : 2 / 59 (ط دار التراث) .

(27) انظر ترجمته في : التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 178 .

(28) انظر ترجمته في : نفس المصدر : 39 وما بعدها .

(29) انظر : الفاضل بن عاشور ـ التفسير ورجاله : 111 وما بعدها (ط تونس) .

(30) انظر عن التفسير في المعهد الحفصي : الطاهر المعموري ـ جامع الزيتونة : 44 وما بعدها .

(31) انظر : الغبريني ـ عنوان الدراية : 246 ـ247 .

(32) ابن الخوجه ـ الحياة الثقافية بافريقية صدر الدولة الحفصية : 65 .

الله محمد بن جابر بن محمد القيسي الوادآشي (ت749 هـ / 1348 م)(33) .

ومما يدل على نفاق الحديث بتونس وانتشار دراسته ، وكثرة علمائه في القرن السابع ، ما عدده العبدري في رحلته من علماء الحديث الذين أتصل بهم وأخذ عنهم أثناء مروره بتونس ، ومما قاله في ذلك : لقيت أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن هارون الطائي القرطبي ، وقرأت عليه بعض الموطأ رواية يحيى بن يحيى وسمعت عليه بعضاً من صحيح مسلم ، ولقيت أبا جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي(34) وجالسته أياماً فقرأت عليه جملة صالحة من أول كتاب الموطـأ رواية يحيى بن يحيى وجميع كتاب الجامع(35) . ومما قاله أيضاً : لقيت أبا العباس أحمد بن محمد بن الغماز (ت693 هـ / 1293 م)(36) وسمعت عليه البخاري ودولاً كثيرة من الموطأ وصحيح مسلم وسنن أبي داود وجامع الترمذي(37) ، وقرأت على أبي القاسم بن حماد بن أبي بكر الحضرمـي اللبيدي (ت688 هـ / 1289 م)(38) كثـيراً من كتـاب البخـاري ، وقرأت عليه بعض كتاب الامام أبي عبد الله المازري(39) . ومما قاله في موضع آخر: ولقيت بتونس الشيخ الصالح الفقيه أبا يعقوب يوسف بن ابراهيم بن أحمد بن عقاب الجذامي ، فسمعت عليه أحـاديث من الموطـأ ومـن جامـع البخـاري ومـن سنـن الدارقطني(40) .

---

(33) من أيمة الحديث بالمغرب ، ولد ونشأ بتونس ، وكانت له رحلة طويلة إلى المشرق وإلى الاندلس ، من شيوخه بتونس ابن الغماز ، وبمصر ابن جماعة ، له مؤلفات في الحديث . انظر ترجمته في : ابن فرحون ـ الدّيبـاج : 299 .

(34) انظر ترجمته في : الغبريني ـ عنوان الدراية : 300 .

(35) انظر ، العبدري ـ الرحلة : 42-43

(36) فقيه مالكي ضليع ، من أهل بلنسية ، ارتحل الى بجايه فتولى بها القضاء والخطبة ، ثم ارتحل إلى تونس فأصبح بها قاضي القضاة ، واشتهر بالعدل فأحبّه الناس . وتوفي بتونس . انظـر ترجمتـه في : الغبرينـي ـ عنـوان الدّراية : 129 . وابن فرحون ـ الدّيباج : 1 / 249 (ط دار التراث) .

(37) انظر ، العبدري ـ الرحلة : 241

(38) انظر ترجمته في : محمّد مخلوف ـ شجرة النور الزكية : 192 .

(39) انظر ، العبدري ـ الرحلة : 244

(40) نفس المصدر : 271 .

وكانت دراسة الحديث تجري على منهاج شامل ينحو منحى التوسع في المعاني والتعمق في البحث في كل ما يتعلق بالحديث المدروس من رجال ولغة وفقه وأخلاق وغيرها ، وقد وصف الغبريني الطريقة التي كان يدرس بها ابن سيد الناس فقال : « كان إذا قرأ الحديث يسنده الى أن ينتهي الى النبيﷺ ، ثم اذا انتهى الاسناد رجع الى ذكر رجاله ، فيبدأ من الصحابى رضي الله عنه فيذكر اسمه ونسبه وصفته وتاريخ ولادته ووفاته ، ولا يزال يتبعهم واحداً فواحداً الى أن ينتهي الى شيخه فيقول : أما فلان شيخنا . . . ويذكر ما ذكر فيمن تقدم ، ويزيد على ذلك بأنه لقيه ، وقرأ عليه كذا وسمع منه كذا ، وبعد الفراغ من ذلك يذكر لغة الحديث وعربيته ، ويتعرض لما فيه من الفقه والخلاف العالي ، وله فائقه[41] ورقائقه والمستفادات منه ، كل ذلك بفصاحة لسان ، وجودة بيان »[42] .

وقد صحب هذا الازدهار في دراسة القرآن والحديث وعلومهما ظهور الاعتناء بعلم أصول الفقه ، ولم يكن هذا العلم متداولاً بالمغرب قبل الموحدين كما ذكره ابن رشد[43] ، ولكن المنهج الأصولي الذي تبنته الدعوة الموحدية وسعت في تعميمه ، كان من ثماره توجه الناس الى هذا العلم الذي لا يتأتى استخراج الأحكام من النصوص الا بحذقه ، اذ هو الذي يضبط طرق وقواعد ذلك الاستخراج ، فهو من دعائم المنهج الأصولي الذي دعا اليه ابن تومرت .

وكان تأخر دخول هذا العلم الى المغرب سبباً في تأخر نضجه وظهور علماء مبرزين فيه ، ومؤلفات رائدة تدل على فحولة ، وتنطوي على ابتكار واضافة الى ما هو معهود ، وكأنما كان العهد الموحدي تمهيداً في هذا العلم لمرحلة تالية سيشهد فيها نضجاً وابتكاراً .

وقد ذكرت المصادر بعض العلماء الذين اهتموا بهذا العلم وأقبلوا على دراسته وتدريسه والتأليف فيه ، ومن هؤلاء : أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الفهري

---

(41) كذا في الأصل ولعلها ودقائقه .

(42) الغبريني ـ عنوان الدراية : 247 .

(43) انظر ما سبق ص : 52 .

الأصولي (ت612 هـ / 1215 م)(44) الذي كان له علم بالفقه والأصلين والخلافيات والجدل ، وله تقييد على المستصفى لأبي حامد الغزالي(45) . ومنهم الفقيه الأصولي أبو العباس أحمد بن خالد (ت660 هـ / 1261 ك)(46) الذي كان متحملاً لأصول الفقه ولأصول الدين على طريقة الأيمة المتقدمين ، وكان لا يرى بطريقة فخر الدين الرازي في ادخاله طرقاً من المنطق في الأصلين(47) . ومنهم أبو الحسن علي بن محمد ابن خليل الأندلسي المعروف بابن الاشبيلي (ت567 هـ / 1171 م) الذي كان يقرر علم الأصول وعلم الكلام بفاس(48) .

ويدل ما ذكره الغبريني في عرض مروياته العلمية في أصول الفقه وسلسلة سندها أن عدداً من أمهات الكتب في أصول الفقه كانت تدرس بالمغرب في القرن السابع مثل المستصغى للغزالي ، وكتب الباقلاني ومحمد بن الحسن بن فورك ، ومحمد بن ادريس الشافعي(49) .

وفي افريقية كان الأمر مثل ما كان عليه المغرب : ولعل أول من برز في الأصول بها بعد الامام المازري أبو القاسم بن أبي بكر بن زيتون (ت691 هـ / 1291 م)(50) الذي كان أول من أظهر كتب فخر الدين الرازي في الأصول بتونس باقرائه لها(51) . ومن الكتب التي كانت متداولة بتونس في العهد الحفصي المستصفى للغزالي وأحكام الأحكام ومنتهى السول لأبي الحسن علي بن أبي علي سيف الدين

---

(44) فقيه أصولي من أهل بجاية ، كانت له رحلة إلى المشرق ، تولى القضاء ببجاية والاندلس واستخلف بمراكش ، كان له إخاء وصفاء مع أبي الوليد بن رشد ، وهو الذي كان سبب نجاته في محنته . انظر ترجمته في الغبريني ـ عنوان الدراية : 184 ، والتنبكتي نيل الابتهاج : 228 .

(45) انظر الغبريني ـ عنوان الدراية : 186 .

(46) انظر ترجمته في نفس المصدر : 100 .

(47) نفس المصدر والصفحة .

(48) المنوني ـ العلوم والادب والفنون . . . : 58 .

(49) الغبريني ـ عنوان الدراية : 321-322 .

(50) فقيه أصولي من أهل تونس ، كانت له رحلتان إلى المشرق ، وبلغ في العلم درجة النظر والاجتهاد ، تولى قضاء افريقية ، وتوفي بتونس . انظر ترجمته في نفس المصدر : 114 ، ابن فرحون ـ الديباج : 99 .

(51) انظر : ابن خلدون ـ المقدمة : 397 ، ابن فرحون ـ الديباج : 99 .

الآمدي (ت631 هـ / 1233 م) ، وكتاب مختصر منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب (ت646 هـ / 1249 م) ، وكتاب التنقيح لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي (ت684 هـ / 1285 م)[52] .

وقد شهد هذا العلم عهداً أكثر ازدهاراً بعد الموحدين وبلغ بالمغرب مرحلة النضج والابتكار وهي المرحلة التي يمثلها أبو اسحاق الشاطبي في كتابه الذائع الصيت المعروف بالموافقات .

وإذا كانت دراسة القرآن والحديث وعلم الأصول قد شهدت من الازدهار ونالت من العناية ما ذكرناه ، فماذا كان لها من دور في إثراء الحركة الفقهية بالمغرب وماذا كان لها من اثمار في انتهاج الفقه نهج التأصيل في استخراج الأحكام ؟ ذلك ما سنحاول بيانه فيما يلي :

II ـ الحركة الفقهية في العهد الموحدي :

كان ابن تومرت والموحدون من بعده ـ كما سبقت الاشارة اليه ـ يهدفون من العناية بالأصول بالدرجة الأولى الى جعل العلم بها خطوة في سبيل التأصيل الفقهي ، وانشاء حركة فقهية تقوم على الاجتهاد من النصوص لا على تقليد كتب الفروع ، وقد أثمر هذا السعي منهم بعض الاثمار ، يمكن أن نتبينه في مظهرين : قيام محاولات للتأصيل الفقهي ، ونشوء حوار بين المالكية والظاهرية ، وسنحاول فيما يلي أن نبين الأثر الفقهي لدعوة ابن تومرت من خلال هذين المظهرين .

أ ـ محاولات التأصيل الفقهي :

كان الحكام الموحدون أنفسهم يقومون على تنفيذ التأصيل الفقهي إما بمباشرته من قبل العلماء منهم ، أو بالحث عليه والإلزام به في سياستهم الثقافية التربوية .

وقد ذكرت بعض المصادر أن عبد المؤمن بن علي أمر بتحريق كتب الفروع ،

---

(52) انظر : الطاهر بن عاشور ـ اليس الصبح بقريب : 81 (ط تونس) 1967 والطاهر المعموري ـ جامع الزيتونة : 37 .

ورد الناس الى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها ، وكتب بذلك الى جميع طلبة العلم من بلاد الأندلس والعدوة[53] . ولكننا لا نعثر على خبر بأن هذا التحريف قد تم فعلاً مما يدل على أنه ربما يكون تراجع في تنفيذه تهيباً من خطير الأثر الذي سيحدثه في النفوس[54] ، ولكن هذا العزم من عبد المؤمن يدل على أي حال على سياسته في اشاعة التأصيل الفقهي .

وكان أبو يعقوب يوسف على نفس سياسة أبيه في حمل الناس على التأصيل ، وهو ما تشهد به قصته مع أبي بكر بن الجد حينما قال له : يا أبا بكر ، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأي هذه الأقوال هو الحق ، وأيها يجب أن يأخذ به المقلد ؟ يا أبا بكر ليس الا هذا ، وأشار الى المصحف ، أو هذا ، وأشار الى كتاب سنن أبي داود ، أو السيف[55] .

ولما جاء أبو يوسف يعقوب المنصور أكد هذه السياسة وأظهرها بما لم يفعله أبوه وجده سواء بما سلكه في سبيل حمل الناس عليها من ضروب الالزام ، أو بما قام به هو نفسه من تأليف وتدريس يحققانها ويجريان عليها .

فقد أصدر أوامره برفض فروع الفقه ، وأن لا يفتي العلماء الا بالكتاب والسنة ، ولا يقلدوا أحداً من الأيمة المجتهدين المتقدمين ، بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والاجماع[56] . ثم أمر في سبيل تأكيد ذلك باحراق كتب الفروع بعد أن يجرد ما فيها من القرآن والحديث ، فأحرقت منها جملة في سائر البلاد كمدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد القيرواني ومختصره ، وكتاب التهذيب للبرادعي وواضحة ابن حبيب وما جانسها ونحا نحوها ، قال المراكشي : لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة

---

(53) انظر : ابن ابي زرع ـ روض القرطاس : 124 ، والسلاوي ـ الاستقصا : 1 / 150 .
(54) انظر : المنونى ـ العلوم والاداب والفنون . . . : 52 .
(55) المراكشي ـ المعجب : 355-56 ، وانظر تعليقنا على هذا المعنى في ص : 332 .
(56) ابن خلكان ـ الوفيات : 7 / 11 .

فاس يؤ تى منها بالأحمال فتوضع وتطلق فيها النار(57) .

ويذكر المراكشي أيضاً أن المنصور توعد من يخوض في شيء من الرأي (أي الفروع الفقهية) بالعقوبة الشديدة(58) ، وأورد صاحب كتاب بيوتات فاس أبو زيد عبد الرحمان الثاني أن الموحدين (ويقصد المنصور) أوقعوا المحن بذوي الفروع ، وقتلوهم وضربوهم بالسياط والزموهم الإيمان المغلظة من عتق وطلاق وغيرهما على أن لا يتمسكوا بشيء من كتب الفقه(59) . ولم نعثر في سائر المصادر الاخرى على ما يؤيد هذا الخبر مما يرجح لدينا أن يكون من المبالغات التي نشأت في سياق الطعن في الموحدين وتهجينهم .

وفي موازاة هذه الاجراءات القاسية(60) ، التي اتخذها المنصور في حمل الناس على التأصيل ، سلك مسلك التعليم على هذا المنهج والتأليف فيه ، وقد ذكر التاج بن حموية السرخسي الذي ارتحل أيام المنصور الى المغرب واتصل به اتصالاً وثيقاً كما نقله المقري في النفح « أنه كان يجيد حفظ القرآن ، ويحفظ متون الأحاديث ويتقنها . ويتكلم في الفقه كلاماً بليغاً ، وكان فقهاء الوقت يرجعون اليه في الفتاوى ، وله فتاوى مجموعة حسبما أدى اليه اجتهاده ، وكان الفقهاء ينسبونه الى مذهب الظاهر ، وقد صنف كتاباً جمع فيه متون أحاديث صحاح تتعلق بالعبادات ، سماه الترغيب »(61) . ولعل هذا الكتاب أو بعضاً منه هو ما ذكره المراكشي في قوله : أنه أمر المحدثين بأن يجمعوا له أحاديث من المصنفات العشرة في الصلاة وما يتعلق بها ، فكان يمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه(62) .

وقد ذكرت بعض المصادر آنه ظهرت في العهد الموحدي طائفة من العلماء

---

(57) المراكشي ـ المعجب : 354-356 ، وانظر أيضاً: النويري ـ نهاية الارب : 22 / 277 ، ابن العماد ـ الشذرات : 4 / 321 ، والسلاوي الاستقصا : 1 / 182 .

(58) المراكشي ـ المعجب : 355 .

(59) عن المنونى ـ العلوم والاداب والفنون . . . : 53 .

(60) انظر تعليقنا على هذه الاجراءات فيما يلي ص : 499

(61) عن عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 125 .

(62) المراكشي ـ المعجب : 355 .

تنهج في الفقه هذا المنهج الموحدي الآخذ بالتأصيل ، الا أنه لا يتوفر ، لدينا من مؤلفات هؤلاء ما يسمح بتقويم صحيح لهذا التأثر بمنهج التأصيل وتحديد لحجمه ، أضف الى ذلك ما وقع من خلط في الحديث عن هؤلاء بين الأخذ بطريقة الموحدين في التأصيل وبين الأخذ بالمذهب الظاهري ، بناء على ما حصل من وهم بأن الموحدين أخذوا بالمذهب الظاهري كما سنراه .

ونشير أولاً الى أنه ظهرت في العهد الموحدي مجموعة من التآليف في أحكام القرآن والحديث ، وهو ما يعتبر من مظاهر اتجاه الفكر الفقهي الى الأصول في استخراج الأحكام وهو الحلقة الرابطة بين دراسة الفقه وبين دراسة القرآن والحديث .

ونذكر من هذه التآليف ما وضعه ابن العربي من تفسير ذائع الصيت في أحكام القرآن نحا فيه منحى الاستخراج الفقهي من الآيات التي تتضمن أحكاماً فقهية(63) .

وقد ألف في أحكام الحديث عبد الحق الاشبيلي كتابيه الأحكام الكبرى ، والأحكام الصغرى ، وقيل انه ألف كتاباً في أحكام الحديث هو أضعاف الأحكام الكبرى(64) .

وقد استدرك القاضي الصقلي على الأحكام الكبرى لعبد الحق أحاديث كثيرة رأى أن صاحب الأحكام أغفلها وأنها أولى بالذكر مما أورده(65) ، وألف أبو عبد الله بن القطان نكتاً واستلحاقاً على الأحكام الصغرى(66) ، ولعل هذا هو الكتاب المنسوب اليه باسم « بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام »(67) ، وتعقب

---

(63) ألف أبن العربي كتابه هذا في العهد الموحدي ، وبهذا الاعتبار أوردناه في هذا السياق ، الا أنه في الحقيقة لم يكن من تأثير الدعوة الموحدية ، لان ابن العربي سبق المهدي في الرحلة الى المشرق . والتتلمذ على جلة علمائه المجتهدين .

(64) الغبريني ـ عنوان الدراية : 74

(65) المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 54

(66) الغبريني ـ عنوان الدراية : 74

(67) المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 54

كتاب ابن القطان هذا تلميذه أبو عبد الله محمد بن يحيى بن صاف المواق ، كما شرح أحكام عبد الحق الامام المزدغي وسمى شرحه ، « أنواع الأحكام في شرح الأحكام »[68] .

وممن ظهر من العلماء المتفقهين على طريقة التأصيل أبو الحسن علي بن محمد بن خيار البلنسي (ت605 هـ / 1208 م)[69] ، وأبو اسحاق ابراهيم بن أحمد بن هارون المعروف بابن الكماد (ت663 هـ / 1264 م) ، وأبو الخطاب بن دحية الكلبي (ت633 هـ / 1239 م) ، وأخوه أبو عمرو (ت634 هـ / 1231)[70] اللذان قال فيهما ابن خلكان انهما كانا مجتهدين ينتهجان منهج استنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع[71] ، وعبد الله بن محمد بن عيسى التادلي (ت597 هـ / 1200 م)[72] ، ومحمد بن علي بن جبل الهمداني (ت601 هـ / 1204 م)[73] .

وظهر بتونس رجال نحوا نفس هذا المنحى في الاستخراج الفقهي منهم ابن سيد الناس الاشبيلي الذي استدعاه المستنصر الحفصي ليدرس بالمدرسة التوفيقية على طريقة التأصيل التي من أجلها أقيمت هذه المدرسة ، ومنهم ابو القاسم بن زيتون الذي كان يجري فقهه على النظر والاجتهاد[74] .

ويبدو من عدد هؤلاء الفقهاء المؤصلين بالنسبة لعدد سائر الفقهاء الآخرين ، أن ظاهرة التأصيل الفقهي بتأثير الدعوة الموحدية كانت محدودة الحجم ، ولم تصبح ظاهرة عامة ، هذا مع اننا كما أشرنا اليه لم نقف على حقيقة هذه الظاهرة من خلال

---

(68) نفس المصدر والصفحة

(69) انظر ترجمته في : ابن الأبار ـ التكملة : رقم1917 (طمدريد) .

(70) انظر ترجمتيهما في : ابن خلكان ـ الوفيات3 / 448

(71) ابن خلكان ـ الوفيات : 7 / 11

(72) انظر ترجمته في : ابن الأبار ـ التكملة : رقم : 2155 ، (طمدريد) .

(73) انظر ترجمته في نفس المصدر : رقم1719 ، وانظر في عموم هؤلاء الاعلام : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 54 ، وعبد الله علام ـ الدولة الموحدية : 314

(74) انظر : الغبريني ـ عنوان الدراية : 115

المؤلفات الموضوعة بهذا المنهج لنعرف مدى ما كانت عليه من العمق .

2 ـ الحوار بين المالكية والظاهرية :

إن مبدأ نبذ التقليد لكتب الفروع ، والرجوع في استخراج الأحكام الى الأصول في حركة اجتهادية ، مبدأ التقت فيه دعوة الموحدين مع المذهب الظاهري ، وقد كان لهذا المبدأ من الأساسية في بناء كل منهما ما جعله يظهر تقارباً واضحاً بينهما ، سواء فيما كان يرفعه كل منهما من شعار نبذ التقليد والرأي ، واعتماد الاجتهاد من النصوص ، أو فيما ظهر من تعاطف بين المنتمين إليهما ، وهو ما كان منشأ لخلط كبير بينهما أضحى سبباً في إصدار أحكام خاطئة من قبل كثير من المؤرخين والباحثين بأن الموحدين كانوا ينتحلون المذهب الظاهري ، ويتخذونه لهم منهجاً في حركتهم الفقهية ، وأنهم كانوا معادين للمذهب المالكي عاملين على ازالته ومحوه من المغرب .

ولعل من أول من أصدر هذه الأحكام من المؤرخين ، وتابعه فيها كثيرون بعده عبد الواحد المراكشي ، فقد كان كثيراً ما ينسب الموحدين وبالأخص المنصور الى الظاهرية ، ويصفهم بمعاداة المالكية ، ومن ذلك ما قاله فيه من أنه « كان قصده في الجملة محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث ، وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده الا أنهما لم يظهراه وأظهره يعقوب هذا »(75) . ومن ذلك ما قاله في ابنه ابراهيم من أنه « كان يذهب مذهب أبيه في الظاهرية »(76) .

وقال في هذا المعنى أبو زيد عبد الرحمان الثاني صاحب كتاب بيوتات فاس : ان ملوك الموحدين قد تحلوا بالمذهب المعروف لهم من انكار الرأي في الفروع الفقهية ، والعمل شرعاً على محض الظاهرية ، وجروا على ذلك سنين بطول إيالتهم الى أن انقرضوا ، أولهم في ذلك مهديهم أول ملوكهم(77) . وقد تردد هذا القول عند

---

(75) المراكشي ـ المعجب : 255

(76) نفس المصدر : 389

(77) عن المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 51-52

عدد من المؤرخين وكتاب التراجم[78] .

وذهب في نفس هذا الاتجاه جملة من الباحثين المحدثين نذكر منهم الشيخ المنوني الذي تبنى هذا الأمر بتأكيد بالغ ، حيث يقول : « الواقع أن مسألة الظاهرية ليست آتية من عبد المؤمن ثم يوسف فقط ، وانما منشؤها الأصلي من ابن تومرت مؤسسن الدولة الموحدية ، يدل لهذا ما أثبته ابن الخطيب في شرح رقم الحلل ، ان ابن تومرت كان ينكر كتب الرأي والتقليد ، ومراد ابن الخطيب بهذا الانكار أنه كان ينتحل المذهب الظاهري كما تنطق بهذا تحلية الونشريسي في المعيار (2 / 361) للمذكور بالظاهري[79] » . ويقول أيضاً معقباً على ما ذكره ابن خلكان وتابعه فيه ابن العماد من أن يعقوب المنصور الزم بالاجتهاد واستنباط القضايا من الكتاب والحديث والاجماع والقياس[80] : « ولا شك أن هذا غلطمن ابن خلكان ومقلده نشأ من بعد الدار ، وانما الذي أمر به يعقوب هو العمل بالمذهب الظاهري »[81] .

وممن ذهب الى هذا الرأي أيضاً الاستاذ محمد عبد الله عنان الذي يقول :

« وقد حمل الخليفة المنصور الناس على اعتناق المذهب الظاهري ، والتزام الأخذ بالظاهر من القرآن والحديث . . . ونستطيع القول ان المذهب الظاهري غدا هو المذهب الرسمي في عهد المنصور »[82] .

وقد اعتمد الذاهبون الى هذا الرأي في تأكيد وجهتهم على ثلاثة أمور حسبوها أدلة على ظاهرية الموحدين ومعاداتهم للمالكية : أولها ما ذهبوا اليه من إنكار الرأي

---

(78) انظر مثلاً : ابن العماد ـ الشذرات : 4 / 321 ، وذكر المنوني في المصدر السابق : 50-51 أن ذلك ورد أيضاً في التكملة ، وقوانين ابن جزي والفكر السامي ، والمعيار .

(79) المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . :50-51

(80) انظر : ابن خلكان ـ الوفيات : 7 / 11

(81) المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . :50

(82) عنان ـ عصر المرابطين والموحدين : 2 / 241 ، وانظر أيضاً : 1 / 203 ، وهو يعتبر أن الظاهرية لم تبرز الا في عهد المنصور ويعتبر المهدي جرى على المذهب المالكي ، انظر نفس المصدر : 1 / 216 ، ومن القائلين بظاهرية الموحدين محمد الرشيد ملين ـ عصر المنصور : 255 .

ونبذ الفروع والرجوع الى نصوص القرآن والحديث مثلما هو الحال عند ابن حزم . وثانيها ما كانوا عليه من رفع لشأن ابن حزم وابداء التقدير له ، فقد « مر المنصور أيام أمرته بأونبة من أرض شلب ، فوقف على قبر الحافظ أبي محمد بن حزم وقال : عجباً لهذا الموضع يخرج منه هذا العالم . ثم قال : كل العلماء عيال على ابن حزم »(83) . وثالثهـا ما كانوا عليه من عداء لكتب الفروع المالكية ، وما قام به المنصور خاصة من تحريق لها ، وتهديد لمن يشتغل بها .

والحقيقة أن هذه المستندات ليست مؤهلة للحكم على الموحدين بأنهم كانوا على المذهب الظاهري . فالالتقاء مع الظاهرية في نبذ التقليد والرجوع الى النصوص ليس بكاف للحكم بانتحال الظاهرية ، لأن هذا المذهب يتقوم بأسس أخرى غير هذا الأساس ، أهمها اعتماد الظاهر من النص ، وهو أساس لا يكون ظاهرياً من لم يعتمده ، ولم نجد عند الموحدين ما يشير الى أنهم أخذوا به . وابداء الاحترام لابن حزم ليس بكاف للحكم بأنهم على مذهبه ، فكثير ما يقع الاعجاب بامام من أيمة المخالفين . ومعاداة كتب الفروع المالكية وتحريقها وان كان عملاً شنيعاً ، فانه لا يدل على معاداة المذهب المالكي ، ولكنه يدل فقط على مناهضة المنهج الفروعي الذي جرت عليه تلك الكتب ، وأتخذه أصحابها مسلكاً في التقرير الفقهي .

وإذا ما تأملنا في المنهج الذي جرى عليه المهدي في تآليفه وتابعه فيه الموحدون من بعده ، ظفرنا بعكس هذه الأحكام الآنفة الذكر .

فما فعله المهدي وواصله من بعده المنصور هو جمع مجموعة من الأحاديث في أبواب فقهية من العبادات خاصة ، وذلك بقصد أن يقع العمل بما فيها من الأحكام مباشرة دون واسطة من أقوال الفقهاء . ولا نعثر في كامل مؤلفات المهدي ، ولا في رسالة الصلاة خاصة باعتبارها عملاً فقهياً تجاوز ذكر الأحـاديث والآيات الى بيان وجوه الاستدلال بها على الأحكام ، واثبات تلك الوجوه بالبراهين ، لا نعثر على ذكر لابن حزم أو أحد الظاهرية غيره ، ولا نجد ذلك النفس الظاهري الذي تحمل فيه

(83) المقري ـ نفح الطيب : 3 / 238

النصوص على ظاهرها ، كما لا نجد تطرقاً الى آراء المذاهب والفقهاء إلا في مواضع نادرة . وإذا ما قارنا هذا المنهج بما جرى عليه ابن حزم من الاعتماد على الظاهر ، ومن ايراد كثيف لآراء الفقهاء في موطن النقد أو موطن الاستشهاد ، تبين لنا مدى المفارقة بين منهج الموحدين وبين منهج الظاهرية .

ومما يدل أيضاً على أن الموحدين لم يكونوا ظاهرية ما قاله السرخسي الذي خبر المنصور عن قرب في النص الذي ذكرناه آنفاً(84) من أن « له فتاوى مجموعة حسبما أدى اليه اجتهاده » فالعبارة تفيد ميله الى الاجتهاد لا الى تقليد الظاهرية ، ومن أن « الفقهاء ينسبونه الى مذهب الظاهر » ، فالعبارة تفيد أن الفقهاء يتجنون عليه بذلك . كما يدل على ذلك أيضاً ما مر ذكره(85) من أن الفقيه الزواوي كان يجهر بلعن ابن حزم ، فلما رفع أمره الى الخليفة قال : يترك على اختياره ان شاء لعن وان شاء سكت ، فلو كان ظاهرياً لما قبل لعن إمامه وكبير علماء مذهبه(86) .

أما موقف الموحدين من مذهب مالك على الأسس التي وضعها فانه لم يكن موقفاً معادياً ، بل على العكس من ذلك كان متبنياً لهذا المذهب ، وهو ما يبدو جلياً في أخذ المهدي بأصل خاص من أصول مالك ، وهو عمل أهل المدينة كما مر ذكره(87) . كما يبدو في اعتماد الموحدين عموماً على موطأ مالك أصلاً من أصولهم ، وابداء العناية المستمرة به ، والدرس الدائب له ، وكما هو معروف فإن موطأ مالك ليس هو كتاب حديث فقط بل هو كتاب فقه أيضاً .

فالموحدون اذن لم يخالفوا مالكاً بل ساروا وفق منهجه في استخراج الفقه من نصوص القرآن والحديث(88) ، وهو ما جعل بعض المؤرخين يذهبون الى أن

---

(84) انظر ما سبق ص : 489

(85) انظر ما سبق ص : 475

(86) عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي ـ1 / 125 ، وهو من النافين بشدة لكون الموحدين من الظاهرية ، الا أنه يجعل من أدلة ذلك ما ذهبوا اليه من اثبات القياس الذي ينفيه الظاهرية ، والحقيقة كما بيناه في حديثنا عن القياس عند المهدي أنه كان ينكر القياس الأصولي المعهود ، والغالب أن الموحدين من بعده كانوا على ذلك الرأي ، كما أن من النافين لظاهرية الموحدين أيضاً عبد الله علي علام : انظر : الدولة الموحدية بالمغرب : 312

(87) انظر ما سبق ص : 361

(88) أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 669

الموحدين دعموا مذهب مالك ونصروه مثلما قال النويري في عبد المؤمن بن علي من أنه « جمع الناس على مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله في الفروع ، وعلى مذهب أبي الحسن الأشعري في الأصول »(89) .

ويتبين مما سبق أن الحكم بظاهرية الموحدين حكم منقوض لما قام عليه من إشارات خارجية لا تثبت عند المقارنة الداخلية بين المنهجين مقارنة تعضدها بعض الاشارات والشهادات الخارجية ، ولعل هذا الحكم كان ناشئاً من ذلك الصراع بين المالكية والظاهرية الحزمية بالمغرب والأندلس ، فأطلقه فقهاء المالكية على الموحدين من باب التشنيع والتهجين(90) . كما يتبين أيضاً أن الموحدين لم يكونوا مناهضين لمذهب مالك ، بل كانوا في منهجهم موافقين لأصوله الا في القياس ، وقد كان فقههم الذي بقي بين أيدينا أقرب الى فقه مالك من فقه غيره ، وانما كانوا مناهضين للفقهاء المالكية الذين جعلوا من المؤلفات في الفروع أصلاً استنبطوا منها أحكاماً مستندين الى القياس العقلي ، مستغنين عن الأصول الحقيقية(91) .

على انه يجدر القول أن الموحدين وان لم يكونوا ظاهرية ، فإنهم كانوا متعاطفين مع الظاهرية متقاربين معهم ، ولذلك فإن المذهب الظاهري وجد في عهدهم مجالاً للازدهار بالأندلس ، وللظهور بالمغرب ، وهو ما لم يحدث في العهد المرابطي ، حيث كان المرابطون بطبيعة منهجهم الفقهي يضيقون عليه ويعملون على انحساره . وفي ظل هذا التقارب وصل نفر من فقهاء الحزمية الى كبار المناصب في العهد الموحدي ، ومن أولئك الفقيه الغرناطي القاضي أبو سليمان بن حوط الله الذي ولي قضاء أشبيلية وقرطبة ومرسية وسبته وسلا وميورقة ، وعلي بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن خطاب المعافري الذي تولى قضاء اشبيلية ، والحافظ أبو بكر بن سيد الناس الذي تولى الخطابة بمسجد تونس(92) .

---

(89) النويري ـ نهاية الأرب : 22 / 214 ، وتابعه ابن غلبون ـ التذكار : 95

(90) عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي : 1 / 125

(91) أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام : 669 ، وممن ذهب الى ذلك أيضاً الفرد بل ـ الفرق الاسلامية بالشمال الافريقي : 276-277 ، وعبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب : 304

(92) أنخل بلنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي : 238

وقد أدى هذا التقارب بين الموحدين والظاهرية ، المنبثق عن التقارب بين منهجيهما لما يتقومان به من مبدأ التأصيل ، الى أن أصبحا صفاً واحداً في حركة الحوار الدائر منذ مدة بين الظاهرية وبين فقهاء المالكية ، يهاجمان معاً المنهج التقليدي الفروعي الذي ينهجه هؤلاء الفقهاء ، ويتلقيان معاً هجومهم باعتبارهم جميعاً ـ في حسبانهم ـ من أهل الظاهر .

وقد أحدث انضمام الموحدين الى الظاهرية في هذا الحوار تكافؤاً بين الطرفين ، حيث قوّى بالعامل السياسي من جانب الظاهرية التي كانت تواجه خصماً مكيناً ضارب الجذور في الأرض المغربية ، وكان هذا التكافؤ عنصراً منشطاً لحركة الحوار الذي كان في حقيقة أمره بين منهج الفروع والتقليد ، وبين منهج الاجتهاد والتأصيل .

وكان هذا الحوار يسلك أحياناً مسلك العنف كما فعله المنصور حينما منع الفروع وحرق كتبها ، ويسلك أحياناً أخرى مسلك المقارعة بالحجة ، إما بالتناظر ، أو بالردود بتأليف الكتب والرسائل[93] .

ويمكن أن نقول أن هذه الحركة الجدلية بين الوجهتين قد أثمرت خيراً للفقه عموماً ، فشهد ثراء في مادته[94] ، كما شهد تحسناً في منهجه أخذاً بمزيد الاقتراب من النصوص ، فلم يبق ذلك الفقه الساذج الذي يقارب أقوال أيمة المذهب بعضها ببعض ويرجعها في النهاية الى رواية ابن القاسم عن الامام مالك ، بل صار يعتمد على الأدلة بعض الشيء وينظر في الخلاف العالي[95] .

ولكن هذه البوادر لنمو الفقه في اتجاه الاجتهاد والتأصيل لم تكن لتدوم طويلاً فتتطور نحو النضج ، بل انها آلت الى الانطماس حينما انخرم من جديد ذلك التكافؤ

---

(93) انظر ما تقدم في تأثير ابن تومرت في العلوم العقلية : 467 ، وانظر : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . : 14 وما بعدها .

(94) انظر قائمة بفقهاء العهد الموحدي ومؤلفاتهم في : المنوني ـ العلوم والآداب والفنون . . . . : 55

(95) عبد الله كنون ـ النبوغ المغربي ـ 1 / 189,124

بين عنصري الحوار بضعف الطرف الموحدي الظاهـري ومآلـه الى الـزوال بزوال الحكم الموحدي ، فكانت الغلبة للوجهة الفقهية القائمـة على الفـروع والتقليد ، وكثيراً ما عبر المؤرخون والدارسون عن هذه النتيجة بانتصار المذهب المالـكي على المذهب الموحدي ، وعودة سيطرته الكاملة على المغرب كما كانت ، والحقيقة انما هي انتصار منهـج الفـروع والتقليد على منهـج الأصـول والاجتهـاد ، حيث لم يكن المذهب الموحدي معادياً لمذهب مالك كما مر بيانه .

وقد صور محمد المقري كما نقله عنه أحمد بابا هذا المصير الذي آل إليه الفقه في العهود المتأخرة بما يبين عن الفساد المنهجي الذي استفحل في الفقه المالكي بالمغرب ، وبما يشير الى أن الصراع انما كان بين منهج الفروع ومنهج الأصول كما ذكرناه حيث يقول : « كل أهل هذه المائة(96) على حال من قبلهم من حفظ المختصرات ، وشق الشروح والأصول الكبار ، فاقتصروا على حفظ ما قل لفظه ونزر حفظه ، وأفنـوا عمرهم في حل لغوزه ، وفهم رموزه ولم يصلوا لرد ما فيه الى أصوله بالتصحيح ، فضلاً عن معرفة الضعيف والصحيح ، بل حل مقفـل ، وفهم أمر مجمل ، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس ، فبينما نستكثر العدول عن كتب الأيمـة الى كتب الشيوخ ، أتيحت لنا تقييدات للجهلة بل مسودات المنسوخ »(97) .

فيتبين مما تقدم أن التجربة الاصلاحية التي نهض بها ابن تومرت في المجال الأصولي الفقهي ، لم يكن لها من عمق التأثير ما استطاعـت به أن تصمـد أمـام العوامل المضادة ، فكان أثرها بالمغرب أثراً محدوداً في حجمه ومحدوداً في زمنه .

وإذا أردنا أن نلتمس الاسباب التي أدت الى هذه النتيجة فإننا نظفر بمجموعة من الأسباب نذكر منها ما يلي :

أولاً : تأصل المنهج الفروعي بالمغـرب ، واستحكامـه به ، وتشبـث أهلـه

---

(96) المائة الثامنة لأن المقري توفي على الارجح سنة759 هـ / 1357 م (انظر : الفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي : 362)

(97) التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 276-277

بكتب الفروع المروية عن شيوخ المالكية ، مما كان عامل مقاومة شديداً للمنهج الأصولي الذي دعا اليه المهدي ، وقد وقر في بعض النفوس أن التنازل عن أقوال المشايخ كأنما هو تنازل عن المالكية الضاربة الجذور في أهل المغرب . على أننا نلاحظ في هذا السياق أن المذهب المالكي عموماً آل بعد عهد مؤسسه الى منهجية لا تقوم على ربط الأحكام بأدلتها ، بل تكتفي بذكر أقوال الفقهاء ، مما أصبح سنة عامة للغالبية من كتب فقهاء المالكية ، خلافاً لما جرى عليه الأمر بالنسبة للحنابلة والأحناف خاصة من ربط الأحكام بالأدلة كما تشهد به كتبهم .

الثاني ـ ما انتهجه بعض حكام الموحدين وخاصة المنصور من منهج العنف ، وفرض الرأي بالقوة تهديداً وتحريقاً ، فإن ذلك ترك أسوأ الأثر في نفوس فقهاء أهل المغرب ، وجعلهم يزدادون نفوراً من هذا المنهج الذي بسببه تعرضوا للوعيد ، وفقدوا كتباً ألفوها ونالت عندهم الحظوة البالغة ، كما جعلهم يزدادون تشبثاً بمنهجهم ، ومألوف مسلكهم الفقهي ، وعدوا الحفاظ على ذلك من ضروب الجهاد والبطولة التي تقرب من الله زلفى ، والتي تروى أحداثها في مقام الاعتزاز والافتخار ، كما روي من أن « عبد الله بن محمد بن عيسى التادلي الفاسي أبا محمد الحافظ المحصل الفقيه ، كتب المدونة من حفظه بعد أن أمر الموحدون بحرقها »(98) . وقد أيدت أحداث التاريخ أن الآراء التي يسلك في إثباتها واشاعتها مسلك الاضطهاد والفرض بالقوة ، تفوز دوماً بعكس ما أريد لها ، فتؤول الى الانقراض والتلاشي .

الثالث ـ أن الموحدين لم يسلكوا في سبيل نجاح هذا المنهج ما يلزم من التمهيد والتدرج ، فاستنباط الأحكام من الأصول درجة عالية من التفقه تستلزم اعداداً تربوياً عميقاً طويل النفس ، قد لا يتم في جيل واحد حتى يؤدي الى ثمرة ناضجة ، كما يستلزم تقديم النماذج الرائدة الموصلة المتصفة بالقوة والوضوح ، حتى تصير محتذى للناس يحدث حركة التغيير شيئاً فشيئاً ، فتتحقق النتيجة المرجوة . والحقيقة

---

(98) التنبكتي ـ نيل الابتهاج : 138 .

أن الموحدين دعوا الى المنهج التأصيلي بقرار سياسي لم تواكبه حركة علمية كافية ، ومن المعلوم أن التحول في المجال الفكري لا يحصل الا بالحركة العلمية ، أما القرار السياسي فلا يكون الا باعثاً أو مساعداً فحسب . على أنه من الجدير أن نلاحظ أن المهدي نفسه شرع في التحويل الى المنهج الأصولي بحركة علمية تمثلت فيما كتبه من مؤلفات في شرح التأصيل والاستدلال عليه ، الا أن هذه الحركة لم تتطور بعده في اتجاه النضج العلمي بل جنحت الى القرار السياسي ، وما كان من محاولات علمية قام بها المنصور وبعض العلماء الآخرين ، لم تكن كافية في الاقناع بالمنهج التأصيلي واظهاره بالحجة ، فآل أمره الى ما آل اليه .

الخاتمة



إن الدرس المتقصي للمهدي بن تومرت يسفر عن أن هذا الرجل يعد في التاريخ الفكري والسياسي للمغرب شخصية طريفة وعميقة وثرية ، سواء في مقوماته الذاتية ، أو في انتاجه العلمي، أو في التجربة التي خاضها في الاصلاح الشامل : عقيدة ، ومنهجاً في الفكر الشرعي ، وسياسة واجتماعاً .

وقد أسهمت في بناء مقومات شخصية المهدي عناصر متعددة متنوعة ، لعلّ أهمها تلك الطبيعة الجبلية البربرية التي أكسبته حدة وقسوة غذتهما ما جوبهت به دعوته من معارضة وعنت ؛ وتلك الرحلة المشرقية التي يسرت له التتلمذ على مشاهير العلماء وفحول النظار ، فأكسبته غزارة علم ، وسعة فكر ، وتحرر عقل ، وقوة عارضة في الجدل والمناظرة ؛ وذلك التمرس بواقع المسلمين السياسي والاجتماعي في المشرق والمغرب ، الذي أكسبه خبرة بأحوال الناس ، ونفاذاً في معرفة أمراضهم وأسبابها ، وعزماً على السعي في اصلاح الفساد ، وعلاج العيوب .

وقد تفاعلت هذه المقومات الأساسية لشخصية المهدي في إطار من الوضع الذي كان سائداً في المغرب ، من تصور عقدي يقوم على امرار النصوص على ظواهرها بما قد يسقط بعض الناس في تصور مشبه مجسم ، وفكر شرعي يعتمد الفروع ويجافي الأصول ، وحكم سياسي لا تتحقق فيه كما يجب التحقق العدالة والأمن ، وينشأ من هذا التفاعل منظومة من الآراء العلمية ذات هدف إصلاحي تتوزع على ثلاثة محاور أساسية :

محور عقدي ، ومحور أصولي فقهي ، ومحور سياسي اجتماعي .

أما المحور الأول ، فإن الآراء فيه انتظمت حول حقيقة التوحيد التي أقام عليها المهدي دعوته ، وفصل القول في شرحها وبيان أبعادها والاستدلال عليها بما يتلاءم مع ما جعل لها من الأهمية في دعوته ، وقد صيغت هذه الآراء بأسلوبين مختلفين : أسلوب يعتمد التبسيط والعرض المجرد من الاستدلال كما نراه في المرشدة ، وهو مصنوع للعامة من الناس يصلحون به تصورهم في العقيدة بما يتضمن من استبعاد لكل مظنة تشبيه أو تجسيم ، وأسلوب يعتمد التدقيق وبسط الاستدلالات كما نراه في مسألة التوحيد ، وهو مصنوع ليقنع العلماء بالتنزيه المطلق لله تعالى ، ووجوب التأويل لكل ما فيه ظاهر من التشبيه ، وقد ظهرت في هذا الأسلوب مقدرة المهدي الكلامية ، وحذقه لأساليب الحجاج والجدل .

وأما المحور الثاني ، فإن الآراء فيه انتظمت حول قضية تأصيل الأحكام الشرعية على أدلتها النصية ، فقد وظف المهدي كل آرائه الأصولية لخدمة هذه القضية التي هدف منها الى إحداث ثورة منهجية في الفكر الشرعي بالمغرب ، وفي هذا السياق أدرج ما أنشأه من تنظير في تحليل حقيقة الأصل وبيان أحكامه ، وعلاقته بالفرع ، وما تخلل ذلك من إبطال للقياس ، وتحديد لحقيقة التواتر وشروطه ، باعتباره الطريق الوحيد الذي يثبت به الأصل ، وغير ذلك من المسائل الأصولية . وقد ظهرت في ترتيب هذه الآراء ، وتحرير غوامضها ، ما يبين عن جدة وطرافة في الفكر الأصولي عامة ، وما يعتبر طليعة للفكر الأصولي بالمغرب خاصة .

وأما المحور الثالث ، فإن الآراء فيه انتظمت حول تصوير الحكم الفاسد الذي كان على عهد المرابطين ، وما ينبغي أن يكون بديلاً له من حكم يتأسس على العدل ، ويقوم برعاية قواعد الشرع ، ويحقق للناس الخير والأمن ، وينهض بهذا الحكم المهدي المنتظر الذي بشر به النبي عليه السلام ، والذي يكون معصوماً ، واجباً اتباعه والانصياع له من قبل الكافة . ويغلب على الظن أن هذه الآراء قد أملتها على المهدي الضرورة السياسية دون أن تكون صادرة عن اقتناع مخلص منه ، وهي وأن شابهت بعض مقولات الشيعة في الامامة ، إلا أن بنيتها الأساسية تتقوم بعنصر شخصي للمهدي جعلها أقل ابتعاداً عن آراء أهل السنة من أقوال الشيعة ،

وأخف مناقضة لها منها ، إلا أنها مع ذلك عُدت عليه من المشاين في منظومة آرائه العلمية أسهمت في نفور الناس من مذهبه في الامامة فلم يكن له طول بقاء ولا عمق تأثير في البيئة المغربية .

ولم يكن ابن تومرت في مجموع آرائه ، سواء العقدية أو الأصولية الفقهية ، منتمياً الى مذهب معين يلتزم أسسه ، ولا يخرج عن مقولاته ، بل أتاحت له عقليته النقدية المتحررة أن يكوّن منظومة من الآراء مستفيدة من سائر المذاهب مادة ومنهجاً ، ولكنها مصنوعة بميزاته الشخصية التي جعلت منها منظومة متميزة ، تقوم على عنصر أساسي جامع بينها ، مؤلف لوحدتها ، هو ذلك التوظيف العملي الذي شملها جميعاً لكي تخدم ما اعتزمه من اصلاح شامل في التصور والسلوك .

ولكن هذه الآراء وإن كانت غير منتمية في مجموعها الى مذهب بعينه ، فإنها في جانبها العقدي أقرب الى العقيدة الاشعرية من أي مذهب آخر ، وإن ما خالف فيه المهدي الاشاعرة من الآراء ، يجعل ما درج عليه كثير من الباحثين من تصنيفه ضمن الاشعرية أمراً غير حقيقي ، والأصح أن يقال أنه قريب من الاشعرية وليس أشعرياً خالصاً . كما أن هذه الآراء في جانبها الأصولي الفقهي أقرب الى المالكية في أصولها عند مؤسسها منها الى أي مذهب آخر .

ولم يكن هدف ابن تومرت من هذه الآراء أن يقررها للناس في مؤلفات يتداولونها كما تتداول سائر كتب العلم ، بل كان هدفه أن يتحول محتواها عقيدة وأصولاً وسياسة الى واقع في حياة الناس تصوراً وسلوكاً ، ولهذا الغرض اضطلع بالدعوة اليها والعمل على انفاذها في حياة أهل المغرب ، في ثورة شاملة أسس هو أركانها ، ونهض باكمالها أتباعه من بعده .

وقد سلك في ثورته لانفاذ هذه الآراء مسلكين رئيسيين :
مسلك تربوي ، ومسلك سياسي .

اما المسلك التربوي فانه عمد فيه الى التبشير بتصوره في العقيدة والاصول والعلاقات الاجتماعية ، وضبط في ذلك طرقاً وأساليب أخذ بها أتباعه والمنضمين

اليه ، ليتلقنوا العقيدة الصحيحة القائمة على التوحيد والتنزيه ، ويرتبطوا بنصوص القرآن والحديث ارتباطاً مباشراً ، ويتعاملوا في حياتهم الاجتماعية بأخلاق الشريعة القائمة على الاخوة وللعدل .

أما المسلك السياسي فإنه عمد فيه الى تنظيم أصحابه وأتباعه، وإحكام صلتهم به، والتفافهم حوله، ثم هيأهم نفسياً ومادياً لطلب الحكم بالثورة العسكرية على سلطة المرابطين القائمة حينئذ ، حتى اذا ما تمكنوا من مركز الامامة ، يسر لهم أن ينفذوا الرؤ ية الإصلاحية التي وضعها ونهض للدعوة اليها .

وإذا كان المهدي موفقاً في المسلك التربوي توفيقاً ظهرت آثاره فيما بعد في نهوض العلوم وازدهارها ، فإنه في المسلك السياسي كثيراً ما وقع في الشطط والمغالاة ، وركب مركب القسوة والعنف ، رغم أنه أظهر حنكة بالغة في التنظيم وحسن الاعداد النفسي والمادي .

وقد كان المصير الذي آلت اليه دعوة المهدي وآراؤ ه متناسباً مع طبيعة هذه الآراء من جهة ، ومع طبيعة الثقافة المغربية من جهة أخرى .

ففي المجال السياسي أثمرت دعوته دولة قوية أسهمت في إثراء الثقافة الاسلامية ، وعطلت الزحف الصليبي بما انتهجته من الجهاد لعدة قرون ، ولكنها سرعان ما دبت فيها عوامل الضعف الداخلي فآلت بها الى السقوط ، ولعل من أسباب ذلك أن المهدي لم يضع أسساً متينة يقوم عليها الحكم من بعده ، وتكون عاصمة من التناحر على السلطة الذي كثيراً ما يؤ ول بالدول الى الفناء .

وفي المجال العقدي ، سرعان ما لفظ المجتمع المغربي المهدية وما يتصل بها من آراء ، ولكن الآراء ذات الصبغة الاشعرية وعلى رأسها منهج التأويل لقيت القبول عند أهل المغرب ، فاعتنقوها بالتدرج حتى سادت العقيدة الاشعرية كافة أصقاع المغرب ، ولعل ذلك من أكثر ما كان للمهدي ودعوته من أثر بعده .

وفي المجال الأصولي قامت محاولة جادة للتأصيل في الفكر الشرعي ، ونشط الاعتناء بالقرآن والحديث دراسة وحفظاً ، ولكن ما سلكه بعض الموحدين من

مسلك العنف في الالزام بهذا المنهج ، وما كان متأصلاً في أهل المغرب من منهجية فروعية ، جعلا منهج التأصيل الذي دعا اليه المهدي محدود الأثر ، قليل الانتشار .

ويمكن أن نقول أخيراً : ان التجربة التي قام بها ابن تومرت في الاصلاح الشامل بالمغرب ، كانت تجربة ثرية وعميقة ، أصّلها صاحبها على فكر علمي ظهرت فيه الغزارة والنصوع في المادة ، والمتانة في الاستدلال ، ثم انطلق في الدعوة لهذا الفكر والتغيير على أساسه فصاحبه التوفيق في كثير من الأحيان ، ولم يسلم في أحيان أخرى من سقطات كثيراً ما يقع فيها من جابهوا واقع الناس وتصدوا لتغييره ، فإن الواقع محك صعب لا يدركه أولئك الذين يكتفون بالتنظير العلمي المنعزل ، فللواقع منطق آخر غير منطق الذهن ، وأكثر ما يقع من الانحراف أو الفشل في الحركات الاصلاحية انما هو بسبب سوء التقدير للمنطق الواقعي .



قائمة

المصادر والمراجع

نورد فيما يلي بعض الملاحظات والتنبيهات تتعلق بالطريقة التي استعملناها في إثبات المصادر والمراجع ، وما تخللها من إشارات ورموز .

1 ـ المصادر والمراجع التي لم نستعملها الا مرة أو مرتين أثناء البحث إكتفينا باثباتها في التعاليق ولم نثبتها في هذه القائمة ، وأوردنا البيانات المتعلقة بها في موطن ذكرها .

2 ـ رتبنا المصادر والمراجع ترتيباً معجمياً حسب أسماء المؤلفين ورقمنا الكتب بالتسلسل ، واعتمدنا في الترتيب ما اشتهر من اسم أو لقب أو كنية .

3 ـ المصادر والمراجع التي أشتهرت بترتيب معين بحسب المادة كدوائر المعارف والمعاجم ، أو بحسب الكتب والأبواب كبعض كتب الحديث لم نذكر البيانات المتعلقة بطبعها .

4 ـ استعملنا بعض الرموز ، وفيما يلي بيانها :

أ ـ (ط) ، يعني الطبعة ، وما ذكرناه في القائمة هو الطبعة الاساسية التي اعتمدنا عليها ، وحينما نستعمل طبعة ثانية فإننا نثبت بيانها بالتعليق .

ب ـ (تحـ) تعني تحقيق .

ج ـ (تر) تعني ترجمة .



1 ـ الكتب العربية المطبوعة

ابن الأبار (محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي ، ت658 هـ)

1 ـ الحلة السيراء . تحـ : حسين مؤ نس . ط1 ، الشركة العربية للطباعة والنشر ، القاهرة1963 .

2 ـ التكملة لكتاب الصلة . نشر عزت العطار الحسيني . ط ، مكتبـة الخانجـي وألمثني ، 1956

ابن الأثير (أبو الحسن علي بن محمد الشيباني ، ت630 هـ)

3 ـ الكامل في التاريخ . تحـ : عبد الوهاب النجـار . ط ، مطبعـة الاستقامـة ، القاهرة1338 هـ .

أحمد أمين

4 ـ ضحى الاسلام ، ج3 . ط7 ، النهضة المصرية ، القاهرة1964 .

أحمد بن حنبل (الامام . ت241 هـ)

5 ـ الرد على الزنادقة والجهمية . ضمن كتاب : عقائد السلف . تحـ:د. علي سامي النشار ود . عمار الطالبي . ط المعارف ، الاسكندرية1971

الأحمد نكري (القاضي عبد النبي بن عبد الرسول)

6 ـ جامع العلـوم في اصطلاحـات الفنـون=دستور العلماء .ط2 مؤسسة الأعلمي للمطبوعات . لبنان1975

آدم ميتز .

7 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع . تر : محمد عبد الهادي أبو ريدة . ط دار الكتاب العربي ومكتبة الخانجي ، 1967

أسين بلاثيوس .
8 ـ ابن عربي : حياته وآثاره . تر : عبد الرحمان بدوي . ط ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة1965 .

أشباخ (يوسف)
9 ـ تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين . تر : محمد عبد الله عنان . ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة1958 .

الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل ، ت324 هـ)
10 ـ مقالات الاسلاميين . تحـ : محمد محي الدين عبد الحميد . ط2 ، النهضة المصرية ، القاهرة1969
11 ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . تحـ : حمودة غرابة . ط الخانجي ، القاهرة1955
12 ـ الابانة عن أصول الديانة . تحـ : فوقية حسين محمود . ط القاهرة1977 .

الامدي (علي بن أبي علي بن محمد ، ت631)
13 ـ غاية المرام في علم الكلام تحـ: حسن محمود عبد اللطيف. ط المجلس الأعلى للشؤ ون الاسلامية ، القاهرة1971 .

الفرد بل
14 ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي. تر: عبد الرحمان بدوي. ط دار ليبيا للنشر والتوزيع ، بنغازي1969 .

الأنصاري (عبد العلي محمد بن نظام الدين ، ت1225 هـ)

15 ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم التبوت . ط1 بولاق ، القاهرة1322 هـ ، مع كتاب المستصغى للغزالي .

الايجي (عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد ، ت756)
16 ـ المواقف . ط بولاق ، القاهرة1913

الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف ، ت474 هـ)
17 ـ الاشارات . ط مطبعة بيكار وشركائه ، تونس1323 هـ .

البخاري (الحافظ أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن اسماعيل ، ت256 هـ)
18 ـ الجامع الصحيح

البخاري (عبد العزيز بن أحمد ، علاء الدين ، ت730 هـ)
19 ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي . ط دار الكتاب العربي ، لبنان 1974 (مصورة بالاوفست عن ط اسطنبول1308 هـ)

بدوي (عبد الرحمان)
20 ـ مؤلفات الغزالي . ط2 وكالة المطبوعات ، الكويت1977 .

برفنسال (ليفي)
21 ـ الاسلام في المغرب والأندلس . تر : السيد محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي . ط مطبعة نهضة مصر .
22 ـ رسائل موحدية . ط المطبعة الاقتصادية ، الرباط1941

البزدوي (علي بن محمد بن الحسين فخر الاسلام ، ت482 هـ)
23 ـ الأصول . بهامش كشف الأسرار للبخاري . ط دار الكتاب العربي ، لبنان 1974 (مصورة بالاوفست عن ط اسطنبول1308 هـ)

ابن بسام (أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني ، ت543 هـ)
24 ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة . تحـ : عبد الوهاب عزام ومن معه . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة1939 .

ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، ت578 هـ)
25 ـ كتاب الصلة في أيمة الأندلس . نشر عزت العطار الحسيني ط مصر1955 .

ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الطنجي ، ت779 هـ)
26 ـ تحفة النظار في غرائب الأمصار (المعروف برحلة ابن بطوطة) ط دار صادر ، بيروت1964 .

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر ، ت429 هـ)
27 ـ أصول الدين . ط2 (مصورة عن ط اسطنبول 1928) ، بيروت1980 .

البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي ، ت487 هـ)
28 ـ المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب . تحـ : دي سلان . ط الجزائر1857 .

البلخي (أبو القاسم عبد الله بن أحمد ، ت319 هـ)
29 ـ باب ذكر المعتزلة (من مقالات الاسلاميين) . تحـ : فؤ ادسيد . ط الدار التونسية للنشر ، تونس1974 ، (ضمن كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)

بلنثيا (أنخل جنثالث)
30 ـ تاريخ الفكر الأندلسي . تـر : حسين مؤ نس . ط1 النهضة المصرية ، القاهرة 1955 .

البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي ، ت أواسط القرن6 هـ)
31 ـ أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين . تحـ : عبد الحميد حاجيات . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع . الجزائر1974 .

الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ، ت279 هـ)
32 ـ الجامع الصحيح = سنن الترمذي

التنبكي (أبو العباس أحمد بابا ، ت1036 هـ)
33 ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج . ط1 عباس بن عبد السلام بن شقرون ، مصر 1351 ، (بهامش الديباج لابن فرحون)

ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، ت524 هـ)

34 ـ أعز ما يطلب . نشر : لوسياني . ط فونتانه ، الجزائر 1903 [1] .

35 ـ المرشدة .

36 ـ العقيدة .

37 ـ رسالة في توحيد الباري .

38 ـ رسالة في أن التوحيد هو أساس الدين .

39 ـ كتاب القواعد

40 ـ رسالة في العبادة

41 ـ رسالة في الدليل على أن الشريعة لا تثبت بالعقل .

42 ـ رسالة في المعلومات .

43 ـ رسالة في العلم .

44 ـ رسالة في المحدث

45 ـ كتاب الأمامة

46 ـ رسالة في الصلاة

47 ـ كتاب الطهارة

48 ـ كتاب الغلول

49 ـ كتاب تحريم الخمر

50 ـ كتاب الجهاد

51 ـ رسالة في أصول الفقه

52 ـ رسالة في بيان طوائف المبطلين

53 ـ رسالة في غربة الاسلام

54 ـ رسالة في تسبيح الباري

55 ـ الرسالة المنظمة . تحـ : عمار الطالبي . نشرت ضمن مقال « رسالتان موحديتان » بكتاب : أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب وحضارته ج 1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية تونس 1979

---

(1) من رقم 34 الى رقم 54 هي الرسائل والكتب المطبوعة ضمن سفر واحد يحمل اسم أعز ما يطلب ، وهذا البيان ينسحب عليها جميعاً .

56 ـ رسالة إلى الاتباع . نشر برفنسال (ضمن كتاب أخبار المهدي بن تومرت) . ط باريس1928 . ومجموعة رسائل أخرى في نفس المصدر .
57 ـ الموطأ (ذكر أيضاً باسم : محاذي الموطأ) . نشر فولد زيهر . ط مطبعة فونتانه الشرقية ، الجزائر1905

التيجاني (أبو محمد عبد الله بن محمد ، ت717 هـ)
58 ـ رحلة التيجاني . نشر كتابة الدولة للمعارف بتونس . ط المطبعة الرسمية ، تونس1958

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ، ت728 هـ)
59 ـ مجموع الفتاوي . جمع وترتيب : عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي . ط الرياض1381 .

60 ـ الرد على المنطقيين . ط دار المعرفة ، لبنان
ابن جبير (محمد بن أحمد الأندلسي ، ت614 هـ)
61 ـ رحلة ابن جبير . ط دار صادر بيروت1964

الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد ، ت816 هـ)
62 ـ شرح المواقف للايجي . ط بولاق ، القاهرة1913

الجويني (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف ، إمام الحرمين ، ت478 هـ) .
63 ـ الشامل في أصول الدين . تحـ : على سامي النشار ومن معه . ط منشأة المعارف . الاسكندرية1969
64 ـ الورقات (ضمن كتاب « قرة العين » شرح ورقات امام الحرمين للشيخ محمد بن حسين الهدة) . ط مطبعة بيكار ، تونس1323 هـ

ابن حجر (أحمد بن علي ، الحافظ ، ت852 هـ)
65 ـ فتح الباري . ط2 دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت (مصورة بالاوفست عن ط الاميرية ، بولاق1300)
66 ـ لسان الميزان . ط مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد1331 هـ.

ابن حزم (علي بن أحمد ، الظاهري الحافظ ، ت456 هـ)
67 ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل . ط صبيح ، القاهرة1964
68 ـ الأحكام في أصول الأحكام ، تحـ : أحمد محمد شاكر . ط1 مكتبة الخانجي ، القاهرة1347 .
69 ـ ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل . تحـ : سعيد الأفغاني . ط2 دار الفكر ، بيروت1969
70 ـ المحلّـى . ط دار الفكر .
71 ـ جمهرة الأنساب . تحـ : برفنسال . ط المعارف . مصر1948
72 ـ التقريب لحدود المنطق والمدخل اليه . تحـ : إحسان عباس . ط دار العباد ، بيروت1959

حسن أحمد محمود
73 ـ قيام دولة المرابطين . ط مكتبة النهضة المصرية ، 1957 .

الحميدي (أبو عبد الله محمد بن فتوح ، ت488 هـ)
74 ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس . تحـ : محمد بن تاويت الطنجـي ، ط مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة1952 .

الحميري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم ، ت866 هـ)
75 ـ الروض المعطار في خبر الأقطـار . تحـ : إحسـان عبـاس . ط مكتبـة لبنـان 1975 .

ابن حوقل (أبو القاسم محمد بن علي البغدادي ، ت380 هـ)
76 ـ صورة الأرض . ط دار مكتبة الحياة بيروت .

الخشني (محمد بن الحارث بن أسد ، ت361 هـ)
77 ـ طبقات علماء افريقية . ط دار الكتاب اللبناني ، بيروت
ابن الخطيب (أبو عبد الله محمد بن سعيد السلماني ، لسان الدين ، ت776 هـ) .

78 ـ الحلل الموشية في الأخبار المراكشية . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس(2) .
79 ـ نفاضة الجراب في علالة الاغتراب . تحـ : أحمد المختار العبادي . ط دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة
80 ـ أعمال الاعلام فيمن بويع قبل الاحتلام . تحـ : برفنسال (وسماه : اسبانيا الاسلامية) . ط دار المكشوف ، بيروت 1956
81 ـ رقم الحلل في نظم الدول . ط1 مطبعة التقدم الاسلامية ، تونس 1329
82 ـ الاحاطة في أخبار غرناطة . ط1 مطبعة الكتب العربية القاهرة 1913 .

ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمان بن محمد ، ت 808 هـ)
83 ـ المقدمة . ط دار الشعب القاهرة .
84 ـ العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر . ط دار الكتاب اللبناني 1959 .

ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد ، شمس الدين ، ت 681 هـ)
85 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تحـ : احسان عباس . ط دار صادر للطباعة والنشر ، بيروت من سنة 1968 الى سنة 1972 .

الخياط (أبو الحسين عبد الرحمان بن محمد ، ت 300 هـ)
86 ـ الانتصار والرد على ابن الرونـدي الملحد . تحـ : نيبرج . ط دار الكتب المصرية ، القاهرة 1925

أبو داود (سليمان بن الأشعث بن سليمان الازدي ، ت 275 هـ)
87 ـ سنن أبي داود

الدباغ (عبد الرحمان بن محمد ، ت 696 هـ)
88 ـ معالم الايمان في معرفة أهل القيروان ، جـ3 ، تحـ : محمد ماضور . ط المكتبة العتيقة ، تونس 1978 .

---

(2) ورد في هذه الطبعة منسوباً لابن الخطيب ، وينسبه البعض الى مؤلف مجهول ، وقال الشيخ المنوني ـ العلوم والآداب والفنون : 298 : انه لأبي عبد الله بن أبي المعلي بن سماك العامري ونسب خطأ لابن الخطيب .

الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد ، ت670 هـ)
89 ـ طبقات المشايخ بالمغرب . تحـ : ابراهيم طلاي . ط مطبعة البعث ، قسنطنة .

الدواني (جلال الدّين محمد بن أسعد . ت918 هـ)
90 ـ شرح العقائد العضدية . ط المطبعة الخيرية ، القاهرة1322 هـ .

ابن أبي دينار (أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني ، ت1110 هـ)
91 ـ المؤنس في أخبار افريقية وتونس . ط مطبعة النهضة ، تونس1350 هـ .

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت748 هـ)
92 ـ سير أعلام النبلاء . تحـ : محمد أسعد طلس ، صلاح الدين المنجد ، ابراهيم الابياري . ط دار المعارف بمصر ، من سنة1957 الى1962 .

الرازي (محمد بن عمر ، فخر الدين ، ت606 هـ)
93 ـ التفسير الكبير ـ ط2 دار الكتب العلمية ، طهران .
94 ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. تحـ: طه عبد الرؤوف سعد . ط مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة .

95 ـ معالم اصول الدين . تحـ : طه عبد الرؤوف سعد . ط مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة .

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد ، ت595 هـ)
96 ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحـ : محمد عمارة . ط دار المعارف ، مصر1972 .
97 ـ مناهج الادلة في عقائد الملة . تحـ : محمود قاسم ط3 مكتبة الانجلو ، القاهرة 1969
98 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد . تحـ : عبد الحليم محمد عبد الحليم وعبد الرحمان حسن محمود .ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة1975 .
رينان (أرنست)

98 ـ ابن رشد والرشدية . تر : عادل زعيتر . ط الحلبي ، القاهرة1957
الرهوني (محمد أحمد بن محمد ، ت1230 هـ .
99 ـ أوضح المسالك وأسهل المراقي الى سبك الابريز للزرقاني ط بولاق الاميرية ، القاهرة1307 هـ .
الزبيدي (أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني ، ت1205 هـ)
100 ـ اتحاف السادة المتقين شرح اسرار احياء علوم الدين (ط خالية من كل بيان)

ابن أبي زرع (علي بن عبد الله ، ت726 هـ)
101 ـ الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس . ط المعلم الحاج أحمد بن المعلم الحاج الطبيب الأزرق ، المغرب .
الزركان (محمد صالح)
102 ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية . ط دار الفكر1963 .

الزركشي (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن لؤلؤ ، ت بعد932 هـ)
103 ـ تاريخ الدولتين : الموحدين والحفصية . تحـ : محمد ماضور ط المطبعة العتيقة ، تونس1966

الزركلي (خير الدين)
104 ـ الأعلام

أبو زهرة (محمد)
105 ـ ابن حزم : حياته وعصره وآراؤه الفقهية . ط دار الفكر العربي1954

ابن زيدان (عبد الرحمان بن محمد ، ت1365 هـ)
106 ـ اتحاف اعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس . ط المطبعة الوطنية ، الرباط1929 - 1933 .
السائح (الحسن)
107 ـ دفاعاً عن الثقافة المغربية . ط1 دار الكتاب ، الدار البيضاء1968 .
ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم ، ت669 هـ)

108 ـ رسائل ابن سبعين . تحـ : عبد الرحمان بدوي . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، 1965

السبكي (عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ، تاج الدين ، ت771 هـ)
109 ـ طبقات الشافعية . ط1 المطبعة الحسينية ، القاهرة .
110 ـ معيد النعم ومبيد النقم . تحـ : محمد علي النجار ومن معه . ط1 دار الكتاب العربي ، القاهرة1948 .

سعد زغلول عبد الحميد
111 ـ محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس . ط جامعة بيروت العربية . 1973
112 ـ تاريخ المغرب العربي . ط دار المعارف ، القاهرة1965 .

سعد محمد حسن
113 ـ المهدية في الاسلام . ط1 دار الكتاب العربي ، مصر1953
السكوني (أبو علي عمر بن محمد بن محمد ، ت717 هـ) .
113م ـ عيون المناظرات . تحـ : سعد غراب . ط الجامعة التونسية1976 .

السلاوي (أبو العباس أحمد بن خالد الناصري ، شهاب الدين ، ت1897)
114 ـ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . تحـ : جعفر الناصري ومحمد الناصري . ط دار الكتاب ، الدار البيضاء ، 1954 .

السوسي (المختار)
115 ـ خلال جزوله . ط تطوان .
116 ـ سوس العالمة . ط مطبعة فضاله ، المحمدية ، المغرب1960 .

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله . ت428 هـ)
117 ـ الاشارات والتنبيهات . تحـ : سليمان دنيا . ط الحلبي ، القاهرة1947 .
118 ـ الشفا (الهيات / 2) . ط الأميرية ، القاهرة1960 .
الشابي (الدكتور علي)

119 ـ مباحث في علم الكلام والفلسفة . ط1 دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع . تونس 1977 .

شارل أندري جوليان

120 ـ تاريخ شمال افريقية . تحـ : محمد مزالي والبشير سلامة . ط الدار التونسية للنشر بتونس ، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر 1979 .

الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي ، ت 790 هـ)

121 ـ الاعتصام . تحـ : محمد رشيد رضا . ط المكتبة التجارية الكبرى ، مصر .

ابن شاهين (خليل بن شاهين الظاهري ، ت 873 هـ)

122 ـ زبدة كشف الممالك ، وبيان الطرق والمسالك . تحـ : بولس راويس . ط باريس 1894 .

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ، ت 548 هـ)

123 ـ الملل والنحل . تحـ : عبد العزيز محمد الوكيل . ط الحلبي القاهرة 1968 .

124 ـ نهاية الاقدام في علم الكلام . تحـ : الفرد جيوم . ط اكسفورد 1931 .

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ، ت 1250 هـ)

125 ـ ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول . ط1 مطبعة السعادة ، مصر 1327 .

ابن صاحب الصلاة (عبد الملك بن محمد ، ت 596 ؟)

126 ـ المن بالامامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أيمة وجعلهم الوارثين . تحـ : عبد الهادي التازي ، ط دار الأندلس ، بيروت 1965 .

صاعد الأندلسي (أبو القاسم صاعد بن عبد الرحمان ، ت 462 هـ)

127 ـ طبقات الامم . ط المطبعة الكاثوليكية ، بيروت 1912 .

صبحي (أحمد محمود)

128 ـ في علم الكلام . ط دار الكتب الجامعية ، مصر 1976 .

130 ـ نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية . ط دار المعارف مصر1969 » .

طارو (جون وجيروم)
131 ـ أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين .
تر : أحمد بلا فريج ومحمد الفاسي . ط المطبعة الوطنية ، الرباط1349 .
132 ـ في حضارة الأندلس . تر : زين العابدين السنوسي . ط مطبعة العرب ، تونس1930 .

طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى ، ت968 هـ)
133 ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة . تحـ : كامل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة .1968

الطالبي (الدكتور عمار)
134 ـ آراء الخوارج الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر1978 .
135 ـ آراء أبي ابكر بن العربي الكلامية . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر1974 .

الطبري (محمد بن جرير . ت310 هـ)
136 ـ تاريخ الرسل والملوك . ط دار المعارف ، القاهرة1970 .

ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد ، ت620ـ
137 ـ المدخل لصناعة المنطق . تحـ : أسين بلاسيوس . مطبعة الأبيرقة ، مدريد 1916 .

العبادي (عبد الحميد)
138 ـ المجمل في تاريخ الأندلس . ط القاهرة1958 .

العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد688 هـ)
139 ـ رحلة العبدري . تحـ : محمد الفاسي . ط وزارة الشؤون الثقافية ، الرباط 1968 .

عبد الكريم عثمان

140 ـ نظرية التكليف (آراء القاضي عبد الجبار الكلامية) . ط مؤسسة الرسالة ، بيروت 1971

علام (عبد الله علي)

141 ـ الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي ط1 دار المعارف ، القاهرة 1971 .

142 ـ الدعوة الموحدية بالمغرب . ط دار المعرفة ، القاهرة 1964

عبد المنعم حسنين

143 ـ سلاجقة ايران والعراق . ط مكتبة النهضة ، القاهرة 1959 .

ابن عذارى (أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي ، ت بعد 712 هـ) .

144 ـ البيان المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، أ ـ القسم 1 ,2 . ط : مكتبة صادر ، بيروت 1950 . ب ـ القسم 3 ، تحـ : هويسي ميرندا ومن معه ، ط دار كريماس للطباعة 1960 . ج ـ قطعة منشورة بمجلة هسبريس 2 / 1961 تحـ : هويسي ميرندا .

ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي ، ت 543 هـ)

145 ـ العواصم من القواصم (تحت عنوان : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ، ج 2) تحـ : عمار الطالبي . ط الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1974 .

العروي (عبد الله)

146 ـ تاريخ المغرب . تـر : ذوقان قرقوط . ط المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1977 .

ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن ، ت 571 هـ)

147 ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري . ط القدس ، دمشق 1347

ابن العماد (عبد الحي بن أحمد العكري ، ت 1089 هـ)

148 ـ شذارب الذهب في أخبار من ذهب . ط المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت .

عمارة اليمني (بن علي بن زيدان ، ت569 هـ)
149 ـ النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية . تحـ : هرتويغ درنبرغ . ط مطبعة مرسو ، مدينة شالون1897 .

العمري (أحمد بن يحيى ، شهاب الدين ، ت749 هـ)
150 ـ وصف افريقية والأندلس (مأخوذ من مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) . تحـ : حسن حسني عبد الوهاب . ط مطبعة النهضة تونس .

عنان (محمد عبد الله)
151 ـ عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . ط1 لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة1964

ابن غازي (أبو عبد الله محمد بن أحمد ، 919 هـ)
152 ـ الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون . تحـ : عبد الوهاب بن منصور . ط المطبعة الملكية بالرباط ، 1964

الغبريني (أبو العباس أحمد بن محمد ، ت704 هـ)
153 ـ عنوان الدارية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . تحـ : رابح بونار . ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر1970

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ، ت505 هـ)
154 ـ المستصفى . ط1 بولاق1322 هـ)

155 ـ المنقذ من الضلال . تحـ : عبد الحليم محمود . ط دار الكتب الحديثة ، القاهرة1974 .

156 ـ الاقتصاد في الاعتقاد . تحـ : عادل العوا . ط دار الأمانة ، بيروت1969 .
157 ـ احياء علوم الدين . ط الحلبي1939

158 ـ سر العالمين وكشف ما في الدارسين . تحـ : محمد مصطفى أبو العلا . ط مكتبة الجندي ، القاهرة .

ابن غلبون (أبو عبد الله محمد بن خليل)
159 ـ التذكار فيمن ملك طرابلس ، وما كان بها من الأخبار تحـ : الطاهر أحمد الزاوي . ط مكتبة النور ، طرابلس 1967 .

الغماري (أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق)
160 ـ المهدي المنتظر . ط1978 (غفل من البيانات)

الغناي (مراجع عقيلة)
161 ـ قيام دولة الموحدين . ط المكتبة الوطنية ، بنغازي 1970

فاضل عبد الواحد عبد الرحمان
162 ـ الانموذج في أصول الفقه . ط مطبعة المعارف بغداد 1966 .

فان فلوتن :
163 ـ السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية تر : حسن ابراهيم حسن ومحمود زكي ابراهيم . ط2 النهضة المصرية 1965 .

أبو الفدا (إسماعيل بن علي بن محمود ، الملك المؤيد ، ت732 هـ)
164 ـ المختصر في أخبار البشر . ط دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

ابن فرحون (ابراهيم بن علي بن محمد اليعمري ، برهان الدين ، ت799 هـ)
165 ـ الديباج المذهب في أعيان المذهب . ط1 شقرون ، القاهرة 1351 هـ .

ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد ، ت403 هـ)
166 ـ تاريخ علماء الأندلس . نشر كوديرا ، مدريد 1890

فضيلة عبد الأمير الشامي
167 ـ تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث للهجرة . ط مطبعة الآداب ، النجف 1974

القابسي (أبو الحسن علي بن محمد ت403 هـ)
168 ـ الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين والمتعلمين . تحـ : أحمد فؤاد الأهواني . ط دار المعارف ، القاهرة1968

ابن القاضي (أحمد بن محمد بن أبي العافية . ت1025 هـ)
168م ـ جذوة الاقتباس في أخبار مدينة فاس . ط المغرب الحجرية .

القاضي عبد الجبار (بن أحمد بن خليل ، ت415 هـ) .
169 ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج10 قسم أ ، تحـ : عبد الحليم محمود وسليمان دنيا ، ج11 ، تحـ : محمد علي النجار وعبد الحليم النجار ، ج15 ، تحـ : محمود الخضيري ومحمود محمد قاسم . ط الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة1965 .

170 ـ شرح الأصول الخمسة . تحـ : عبد الكريم عثمان . ط وهبة القاهرة1965 .

القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي ، ت 544 هـ)
171 ـ ترتيب المدارك . تحـ : أحمد محمود بكير . ط دار الحياة بيروت ودار مكتبة الفكر بطرابلس .

ابن القطان (ابو الحسن علي بن محمد الكتابي الفاسي ، ت628 هـ)
172 ـ نظم الجمان في أخبار الزمان . تحـ : محمد علي مكي . ط جامعة محمد الخامس ، الرباط .

القفطي (جمال الدّين ابو الحسن علي بن القاضي الأشرف ت646 هـ)
173 ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء . ط دار الآثار ، ببيروت .

ابن القلانسي (ابو يعلى حمزة بن أسد بن علي التميمي ، ت555 هـ)
174 ـ ذيل تاريخ دمشق . ط مطبعة الآباء اليسوعيين ، ببيروت1908 .

القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي ، ت821 هـ) .

175 ـ صبح الأعشى في صناعة الانشا . ط القاهرة ، 1963
ابن قنفذ (أبو العباس أحمد بن حسين بن علي ، ت810 هـ) .
176 ـ الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية . تحـ : محمد الشاذلي النيغر وعبد المجيد التركي . ط الدار التونسية للنشر ، تونس1968

كارل بروكلمان
177 ـ تاريخ الشعوب الاسلامية . تـر : نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي . ط5 دار العلم للملايين ، بيروت1968 .

الكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس . ت1345 هـ)
177 ـ سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس . ط المغرب الحجرية .
كحالة (عمر رضا)
174 ـ معجم المؤلفين

ابن الكردبوس (أبو مروان عبد الملك التوزري ، ت أواخر القرن6 هـ)
175 ـ الاكتفاء في أخبار الخلفاء (قطعة منه) نشر بصحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد ، مجلد13 ، 1965-66

الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب الرازي ، ت328 هـ)
176 ـ الأصول من الكافي . تحـ :على أكبر الغفاري . ط3 دار الكتب الاسلامية ، طهران1388 هـ .

كنون (الشيخ عبد الله)
177 ـ النبوغ المغربي في الأدب العربي . ط دار الكتاب اللبناني بيروت1961

178 ـ ذكريات مشاهير علماء المغرب (أبو عمران الفاسي . عبد الله بن ياسين) . ط دار الكتاب اللبناني . بيروت .

الكيا الهراسي (أبو الحسن علي بن محمد ، عماد الدين ، ت505 هـ)

179 ـ أحكام القرآن . تحـ : موسى محمد علي وعزت علي عيد ط دار الكتاب الحديثة ، القاهرة1974 .

الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد ، ت333 هـ)
180 ـ كتاب التوحيد . تحـ : فتح الله خليف . ط دار الشروق بيروت1970 .

ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه الربعي ، ت273 هـ)
181 ـ سنن ابن ماجه .
المازري (أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي . ت536 هـ)
182 ـ المعلم بفوائد مسلم . ضمن كتاب : المازري للشيخ الشاذلي النيفر . ط اللجنة الثقافية بالمنستير ، تونس .

المالكي (أبو بكر عبد الله بن أبي عبد الله ، ت بعد354 هـ)
183 ـ رياض النفوس ج1 . تحـ . حسين مؤنس ، ط النهضة المصرية1951 .

المجاصي (أبو يعقوب محمد بن الحسن الغياثي ، ت1103 هـ)
184 ـ نوازل المجاصي . ط فاس الحجرية .

مجهول
185 ـ الاستبصار في عجائب الامصار . تحـ : سعد زغلول عبد الحميد . ط مطبعة جامعة الاسكندرية ، 1958 .

مسلم (الامام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، ت261 هـ)
186 ـ الجامع الصحيح .
المصري (أبو القاسم المؤمن)
187 ـ المقتبس من الانساب في معرفة الاصحاب . نشر برفنسال (مع كتاب أخبار المهدي للبيدق) . ط باريس1928 .

محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ، ت1119 هـ)

188 ـ مسلم الثبوت . ط1 بولاق1322

محمد بن الخوجة
189 ـ تاريخ معالم التوحيد . ط المطبعة التونسية1939
محمد عبدة
190 ـ تفسير المنار . ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة .

محمد ولد داده
191 ـ مفهوم الملك في المغرب . ط1 دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري 1977 .

محمود اسماعيل عبد الرزاق
192 ـ الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع ط1 دار الثقافة ، الدار البيضاء1976 .

محمود علي مكي
193 ـ مقدمة تحقيق نظم الجمان لإبن القطان . ط جامعة محمد الخامس ، الرباط

محمود قاسم
194 ـ مقدمة تحقيق مناهج الأدلّة لابن رشد . ط3 مكتبة الانجلو1969
مخلوف (محمد بن محمد)

195 ـ شجرة النور الزكية . ط المطبعة السلفية ، القاهرة1349 هـ

المراكشي (عبد الواحد بن علي ت647 هـ)
196 ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب . تحـ : محمد سعيد العريان . ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة1963

ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد ، ت بعد1014 هـ)
197 ـ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان تحـ : محمد بن أبي الشنب . ط المطبعة الثعالبية ، الجزائر1908

المعموري (الطاهر)

198 ـ جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي . ط الدار العربية للكتاب ، تونس 1980 .

المظفر (محمد رضا)
199 ـ عقائد الإمامية . ط3 ، 1973

المقدسي (محمد بن أحمد ، ت 380 هـ)
200 ـ أحسن التقاسيم . ط مطبعة بريل / ليدن 1909 .

المقري (أبو العبّاس أحمد بن محمد بن يحيى التلمساني ، ت 1041 هـ)
201 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحـ : احسان عباس . ط دار صادر ، بيروت 1968

المقريزي (أبو العباس أحمد بن علي ، تقي الدّين ، ت 745 هـ)
202 ـ المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار . ط دار صادر (مصورة عن ط بولاق)

ملين (محمد الرشيد)
203 ـ عصر المنصور الموحدي . ط مطبعة الشمال الافريقي .

المنوني (الشيخ محمد)
204 ـ العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين . ط2 ، الرباط 1977 (مصورة بالاوفست عن ط1) .

205 ـ ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين ط كلية الآداب والعلوم الانسانية ، الرباط 1979

ابن المؤقت (محمد)
206 ـ السعادة الابدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية . ط مطبعة فاس الحجرية 1917 .

النبهاني (يوسف بن اسماعيل ، ت 1350 هـ)

207 ـ سعادة الدارين . ط مطبعة بيروت1316 .

النسائي (أبو عبد الرحمان أحمد بن شعيب بن علي بن سنان ، ت303 هـ)
208 ـ سنن النسائي = المجتبى .

النجار (عبد المجيد بن عمر) (بالاشتراك)
209 ـ المعتزلة بين الفكر والعمل . ط. الشركة التونسية للتوزيع تونس 1979.

النووي (محي الدين بن أبي زكريا ، ت676 هـ)
210 ـ رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . تحـ : عبد الله أحمد أبو زينه . ط وكالة المطبوعات بالكويت ، ودار القلم لبنان1970

النويري (أحمد بن عبد الوهاب ، شهاب الدين ، ت733 هـ)
211 ـ نهاية الأرب في فنون الأدب . ط اسبانيا .

هويدي (يحي)
212 ـ تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية . ط النهضة المصرية1966

هويسي ميراندا
213 ـ التاريخ السياسي للدولة الموحدية . تـر : حفيظة أضبيب (نسخة مرقونة) .

الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى ، ت914 هـ)
214 ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب . ط الحجرية المغربية1315 .

ياقوت الحموي (ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، شهاب الدين ، ت626 هـ)
215 ـ معجم البلدان . ط دار الكتاب العربي بيروت

يوسف كرم
216 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية . ط القاهرة1936 .

اليوسي (أبو علي الحسين بن مسعود ، نور الدين ، ت1111 هـ)

217 ـ المحاضرات . تحـ : محمد حجى . ط دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر ، الرباط1976 .
218 ـ رسائل اليوسي . تحـ : فاطمة خليل القبلي . ط دار الثقافة ، الدار البيضاء .

2 ـ البحوث والمقالات المنشورة بالدوريات العربية

الجابري (الاستاذ محمد عابد)

219 ـ المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس . أعمال ندوة ابن رشد . ط دار النشر المغربية 1979 .

ابن الخوجه (محمد الحبيب)

220 ـ الحياة الثقافية بافريقية صدر الدولة الحفصية ، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين بتونس ، السنة 4 عدد 4 . 1977.

زمامة (عبد القادر)

221 ـ كتاب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم . مجلة البحث العلمي عدد 13 (الرباط) ، يناير 1968 .

زنيبر (محمد)

222 ـ بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحدين . مجلة البحث العلمي عدد 10 ، (الرباط) ابريل 1967 .

السائح (الحسن)

223 ـ الثقافة والتعليم في عصر الموحدين . مجلة اللقاء عدد 5 (المغرب) 1968 .

سعد غراب

224 ـ مرشدة ابن تومرت وأثرها في التفكير المغربي . الكراسات التونسية ، عدد 103-104 ، 1978

شبانة (محمد كمال)

225 ـ الدولة الموحدية وتأملات في تاريخها . مجلة البحث العلمي عدد20-21 ، الرباط يوليو1972 .

الطالبي (عمار)

226 ـ رسالتان موحديتان . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ، ج1 . ط مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس1979 .

العبادي (عبد الحميد)

227 ـ الموحدون والوحدة الإسلامية . مجلة التربية الوطنية ، مارس ـ أفريل1961

العبادي (الحسن)

228 ـ موطأ المهدي بن تومرت . مجلة الكلمة ، عدد4 ماي1972 .

عبد الله ابراهيم

229 ـ الدعاية الموحدية كفكرة وأسلوب . مجلة « رسالة المغرب » السنة2 ، عدد 1 ، اكتوبر1943 .

عبد الله نجمي

230 ـ العكاكزة . مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية ، جامعة محمد الخامس (الرباط) عدد5-6 سنة1979

العنابي (محمد)

231 ـ محمد بن تومرت . مجلة الجامعة (تونس) المجلد1 (1937-1938)

الكتاني (محمد المنتصر)

232 ـ الغزالي والمغرب . ضمن كتاب « أبو حامد الغزالي في الذكرى المائوية التاسعة لميلاده » . ط المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة1962 .

كنون (عبد الله)

233 ـ عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت . ضمن كتاب « نصوص فلسفية مهداة الى

الدكتور ابراهيم مذكور » ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1976 .

محمد بن تاويت

234 ـ أدب الدولة المرابطية والموحدية . مجلة البحث العلمي (الرباط) السنة 1 ، عدد 2 ، ماي 1964

المنوني (محمد)

235 ـ المصادر الدفينة في تاريخ المغرب . مجلة البحث العلمي (الرباط) عدد 8 ماي 1966

236 ـ مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث ، مجلة البحث العلمي ، (الرباط) ، يناير 1968

236 ـ حضارة وادي درعة من خلال النصوص والآثار . مجلة دعوة الحق (المغرب) ، العدد 2-3 ، السنة 16, 1973

237 ـ التيارات الفكرية في المغرب المريني . مجلة الثقافة المغربية ، عدد 5 ، ديسمبر 1971

مؤنس (حسين)

238 ـ عقد بيعة بولاية العهد لأبي عبد الله المعروف بالخليفة الناصر الموحدي . مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مجلد 12 ج 2 ، 1950

وداد القاضي

239 ـ الشيعة البجلية في المغرب الأقصى . أشغال المؤتمر الأول لتاريخ المغرب العربي وحضارته ، ج 1 . ط الجامعة التونسية 1979 .

يحيى هويدي

240 ـ أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت . مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع .

3 ـ المخطوطات العربية

البرزلي (أبو القاسم بن محمد البلوي القيرواني ، ت844)

241 ـ جامع مسائل الأحكام (المسمى نوازل البرزلي) . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم4851

بيورك بن عبد الله السملالي

242 ـ شرح المرشدة . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم541 (مجموع)

التنسي (أبو زكريا يحيى بن الشيخ أبي حفص عمر)

243 ـ الأنوار المبينة المؤيدة لمعاني عقد عقيدة المرشدة . مكتبة الجامع الكبير بمكناس ، رقم339

ابن تومرت (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، المهدي ، ت524)

244 ـ موطأ ابن تومرت (المسمى أيضاً بمحاذي الموطأ) ، الخزانة العامة بالرباط ، رقم840 ج .

245 ـ تلخيص كتاب مسلم . خزانة ابن يوسف بمراكش . رقم ي403 .

246 ـ أعز ما يطلب . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق / 1214

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ، شمس الدين ، ت748 هـ)

247 ـ تاريخ الاسلام الكبير ـ دار الكتب المصرية ،

السكوني (أبو عبد الله محمد بن خليل)

248 ـ شرح المرشدة. دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم11273

السنوسي (محمد بن يوسف ، ت895 هـ)

249 ـ شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس ، رقم16953

الشيباني (أبو عبد الله محمد بن يحيى الشيباني ، القرن8) .

251 ـ شرح المرشدة . المكتبة الوطنية بباريس ، رقم5296 (مجموع ، والمخطوطة المعتمدة هي الواقعة من ص63 والى ص91 ظ) .

ابن عباد (أبو عبد الله محمد بن ابراهيم التلمساني ، ت792 هـ)

252 ـ الدرة المشيدة في شرح المرشدة . دار الكتب الوطنية بتونس . رقم16966 .

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ، ت505 هـ)

253 ـ سر العالمين وكشف ما في الدارين . مكتبة برلين . رقم281 Lbg 560

مجهول

254 ـ شرح أعز ما يطلب . خزانة ابن يوسف بمراكش ، رقم ي401 .

مجهول

255 ـ مفاخر البربر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم1275 ك .

النابلسي (عبد الغني بن اسماعيل ، ت1143)

256 ـ نور الأفئدة في شرح المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم كـ2414

ابن النقاش (أبو عبد الله محمد بن أبي العباس)

257 ـ الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة . الخزانة العامة بالرباط ، رقم ق 283 .

الهروي (علي بن سلطان)

258 ـ رسالة في الامام المهدي المنتظر . الخزانة العامة بالرباط ، رقم1924 د (مجموع)

4 ـ المراجع باللغة الأجنبية

H Basset et H Terrasse ـ هنري باسي وهنري تيراس

259 — Sanctuaires et forteresses Almchedes

259 - مساجد وقلاع مُوحِّديّة

(Collection Hespéris

(هسبريس1932

Bouruiba Rachid

رشيد بورويبه

260 — Ibn Tumert

260 - ابن تومرت =

(S N E D , Alger

(الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر

261 — à propos de la date de néssance d'Ibn Tumert

261 - حَوْلَ تاريخ ميلاد ابن تومرت

(Revue d'histoire et de civilisation de Magreb)

(مجلة تاريخ وحضارة المغرب)

No 1, 1966 N° 2, 1967

R Brunschvic

روبرت برنجفيك

262 — La doctrine du Mehdi Ibn Tumert

262 - مذهب المهدي بن تومرت

(Arabica, 1955- 2 -

(أربيكا 1955 — 2

263 — Encore Sur la doctrine du Mehdi Ibn Tumert

263 - عود الى مذهب ابن تومرت

(فوليا أوريونتاليا ، ج II 1970

(Folia Orientalia, T II 1970 -

264 — Quelques remarques Historiques sur les Medresas de Tunisie

264 - بعض ملاحظات تاريخية على المدارس التونسية

(Revue Tunisienne, 1931 (المجلة التونسية, 1931

i Goldziher قولد زيهر

265 — Mohamed Ibn Tumert et la théologie de l'Islam dans la nord de l'Afrique au XI e siecle

265 - محمد بن تومرت والعقائد الاسلامية بشمال افريقيا في القرن السادس هـ
(نشر لسياني ، الجزائر

(Préface à l'éd Luciani, Alger)

H Laoust لاوست

266 — Une Fetwa sur Ibn Tumert = 266 - فتوى في ابن تومرت

(Bulle. de L'inst. D'arch. orientale, T 59, 1960)

نشرة معهد الآثار الشرقية عدد52 ,1960

R Le Tourneau روجر لترنو

267 — Sur la disparition de la doctrine Almohedes

267 - حول اختفاء المذهب الموحدي

(Studia Islamica N XXX 1970)

(ستوديا اسلاميكا عدد30 ,1970)

268 — Algazali et Ibn Tumert se sont-ils rencontrés?)

268 - هل التقى ابن تومرت بالغزالي ؟

(Bulletin des études Arabes, N: 34 1947)

نشرة الدراسات العربية

Lévi-Provençal — ليفي بروفنسال

269 — Ibn Tumert et Abd-Almumin = 269 - ابن تومرت وعبد المؤمن =

(Mémorial H Basset, T II 1928- — مذكرة هنري باسي عدد 2-1928

Idris (Roger-Hady) — ادريس روجي هادي

270 — Sur la diffusion de l'assarisme en Ifriquiya

حول انتشار الاشعرية بافريقية

(Cahies de Tunisie, 2- 1952- 1952- 2 (الكراسات التونسية ـ



فهرس الآيات



فهرس الاحاديث



فهرس أعلام الرجال والنساء

أ

ت

د

ذ

ر

ز

س

ش

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس الكتب

أ

ب

ت

ث

ج

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

هـ

و

فهرس القبائل والجماعات والفرق

أ

ب

ت

ث

ق

ك

ل

م



فهرس المدن والأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

م

و

فهرس الموضوعات

الباب الأول
حياة ابن تومرت
(21 — 158)

الفصل الثاني : الأثر العقدي (401— 476)

الفصل الثالث : الأثر الأصولي الفقهي (477— 500)